المُغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الثالث

٧ - ٨ - ٩

خلق القرآن - المخلوق - التوليد

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKI
بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الثامن

المخلوق

دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKi

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية

---

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشَّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفَّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقِّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي[١]. ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى[٢]، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن[٣].

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد[٤] (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولّاه منصب قاضي القضاة[٥]. «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»[٦].

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنّة الفقهية.

(٤) تعرّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[(١)] ـ العمد[(٢)] ـ شرح العمد ـ النهاية[(٣)].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[(٤)] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[(٥)] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوبة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلَّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوّة سيّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري، وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولاً بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد، أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي،** أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد،** أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين،** عالم متكلِّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثَّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي،** أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار،** قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي،** صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنِّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد**، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه**، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرى كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلٰهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.
(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا(١)، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام(٢).

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل(٣)، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصّين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسِّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[(١)].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[(٢)] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ١٠٥/٦.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفّاظه. صنّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ١٢/٦.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ٣٥١/١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة[١]، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلَّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طٰه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًّا وتاريخيًّا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلّاً منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز[٢]، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»[٣].

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مراد هرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجًى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النِّحَل، وأُمّتنا على الأمم ومِلّتنا على المِلَل، وفّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعانيًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمرَان: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشىء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٢٢٦/٣.

(٢) حدَّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفَّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيَّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس..

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

يشتمل هذا الجزء على عشرين فصلًا، يعرض فيها القاضي آراء المعتزلة في خلق الأفعال، ويناقش خصومهم، ويردّ على شُبَهِهم.

ويحاول القاضي في بدء بحثه أن يربط بعض الآراء بالأحداث السياسية، فيحكي عن شيخه أبي علي الجبّائي أن معاوية أوّل مَن قال بالجبر[(١)]، وفشى ذلك في بني أُمية، ولذا قتل هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقي[(٢)]، ثم جاء يوسف السمتي فوضع لبني أمية القول «بتكليف ما لا يطاق»، وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقًا ثنويًا[(٣)].

وينقل القاضي عن أبي القاسم البلخي آراء جهم، وضرار، وصالح قبَّة، وبعد ذلك يبيِّن القاضي المباحث الذي يودّ أن يعالجها في كتابه[(٤)].

ويُعنَى عبد الجبار ـ كعادته ـ بتوضيح مبادىء المعتزلة التي تتصل بالموضوع الذي يعالجه. وفي مقدمتها هنا أن العقلاء متفقون على أن تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به، ويقع بحسب قصده، فما يقوم به العباد إنما هو من صُنعهم، وكل الخلاف في مدى تأثيرهم فيه، فمنهم مَن يقول إنهم مُحدِثوه، ومنهم مَن يقول إنهم مُكتَسِبوه، ومنهم مَن يعلّقه بالطبع، ومنهم مَن يزعم أن الله يُحدِثه بحسب قصده[(٥)]. ويذهب إلى أبعد من هذا، وهو أن

---

(١) المغني ٨/ ٣.
(٢) م.ن.
(٣) المغني ٨/ ٤ (وردت في المتن نبويًا، والصحيح ما أثبتناه).
(٤) م.ن. ص ٤.
(٥) م.ن. ص ٢٠ وما بعدها.

تصرّف الساهي والقائم كتصرّف العالم في أنه حادث من جهته، لأنه يقع منه على الحدّ الذي يقع به في حال اليقظة[١].

ويعرض لمبدأ آخر ردّده المتكلمون طويلًا، ولا يزالون يردّدونه حتى اليوم، وهو أنه يستحيل أن يتعلق المقدور الواحد بقادرين أو بقدرتين، سواء أكانتا حادثتين أم أحداهما حادثة والأخرى قديمة. ويقف عليه فصلًا طويلًا، ويدلّل عليه بأحد عشرة دليلًا متلاحقين[٢].

ويخصّص فصلًا مُطَوَّلًا على بُطلان إضافة أفعال العباد إلى الله تعالى، وهو في الواقع ردُّ مكثَّف على أدلة المجبرة، فحشد القاضي ما يقرب من اثنتي وثلاثين دليلًا، بعد أن اعتبر المجبرة فَريقان، مُستعينًا القاضي كثيرًا بأدلة وإلزامات شيوخه من المعتزلة[٣].

وبعد ذلك، عرض القاضي أدلة المجبرة العقلية والسمعية في القول بالجبر، مفنّدًا شُبَهِهم الواحدة بعد الأخرى، حتى بلغت هذه الشُّبَه برأي القاضي ما يقرب من تسع وثلاثين شُبهة[٤].

وعقد القاضي بعد ذلك فصلًا ممتازًا في مسألة «هل إن الله تعالى خلق الخير والشر»؟ واستعان القاضي فيها بأهل اللغة وأدلة شيخه أبي هاشم.

وختم القاضي هذا الجزء بمعالجة ما رُوِيَ عن رسول الله ﷺ «بأن القدرية مجوس هذه الأمة»[٥]، وأنه «إذا ذكر القضاء فأمسكوا...»، فناقش القاضي هاتين الروايتين مُستَعينًا في توضيحهما ما رُوِيَ عن الإمام علي (عليه السلام) وابنه الإمام الحسن[٦].

وطبعًا، كان قد عالج القاضي قبل كل ذلك نظرية الكسب التي قال بها الأشاعرة، مُلاحِظًا أولًا أن ضرارًا أخذ بها، وثانيًا أنها لا تعالج الموقف في شيء، لأن هذا الكسب لا حقيقة له حتى يترتب عليه أمر ونهي، ولو ثبتت له حقيقة لأضحى فعلًا[٧].

---

(١) المغني ٨/ ٣٧ وما بعدها.
(٢) م.ن.
(٣) م.ن. من ص ١٣٨ ـ ٢١٢.
(٤) المغني ٨/ ٢١٢ ـ ٢٥٧.
(٥) م.ن. ٨/ ٢٥٧ ـ ٢٦٠.
(٦) م.ن. ٨/ ٢٦٠ وما بعدها.
(٧) المغني ٨/ ١٢٦ ـ ١٣١.

ولا يفوتنا هنا الإشارة إلى أن القاضي قد ارتكز في مجادلاته ومناقشاته على كتب شيخيه أبي علي وابنه أبي هاشم، فاستعان بمؤلّفات أبي علي «ككتاب نقض المعرفة»، وبمؤلّفات أبي هاشم «ككتاب الجامع»، و«البغداديات»، و«نقض الإرادة»، و«نقض المرجان»، و«نقض الطبائع»، و«الأشروسينات»، و«كتاب الأبواب»، و«كتاب الخبر».

وباختصار، نجد في هذا الجزء مختلف أقوال المتكلّمين الأوائل في مشكلة «خلق الأفعال»، منها ما أخذ به، ومنها ما ردّ عليه، وكل ذلك في صبر وأناة، وشمول واستيعاب. وفيه دون نزاع ما يضيف مادة جديدة وغزيرة إلى ما سبق أن وصلنا من مصادر عن الفِرَق والمدارس الكلامية الأولى[1].

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٩/ ٩/ ٢٠١٠

(١) المغني ٨/ مقدمة د. إبراهيم مدكور.

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في المخلوق

ذكر اختلاف الناس في أفعال العباد

اتّفق كل أهل العدل[1] على أن أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأنّ الله جلّ وعزّ أقْدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا مُحدث سواهم، وأنّ مَنْ قال إنّ الله سبحانه، خالقُها ومُحْدِثُها، فقد عَظُم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلَيْن.

[مقالات حكاها أبو القاسم البلخي]

وقال جهم[2] ومَنْ تبعه: أفعال العباد مخلوقة لله، وهي منسوبة إلى العباد مجازًا لا حقيقة؛ فقولهم: فلان صام وصلّى، كقولهم: تحرَّك وسكن وطال وسمن.

وقال ضرار بن عمرو[3] ومَنْ وافقه؛ كحفص الفرد[4]

---

(١) هم المعتزلة أنفسهم، وهذا الاسم من ألقابهم، لقولهم بالعدل والتوحيد، ويطلق هذا الاسم على الشيعة أحيانًا، وذلك لأنهم متفقون مع المعتزلة في عقيدة العدل. (موسوعة الفِرَق الإسلامية (مشكور) ص ٣٨٧).

(٢) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، رأس «الجهمية». كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، توفي سنة ٧٤٥ م. (ميزان الاعتدال ١/ ١٩٧؛ الكامل لابن الأثير، حوادث سنة ١٢٨؛ لسان الميزان ٢/ ١٤٢؛ خطط المقريزي ٢/ ٣٤٩ و٣٥١).

(٣) ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فلم يدركها، فخالفهم، فكفَّروه وطردوه، صنَّف الكثير من الكتب، بعضها في الرد عليهم، وعلى الخوارج. توفي سنة ٨٠٥ م. (لسان الميزان ٣/ ٣٠٣؛ فضل الاعتزال ص ٣٩١).

(٤) من كبار المجبرة، كنيته أبو عمر، وكان من أهل مصر، كان يعتقد في رؤية الله بالحاسَّة=

والنجّار[١] في أفعال العباد: إنها مخلوقة لله، وهو مُحدثها، وهم فاعلون لها على الحقيقة. ثم اختلفوا، فقال بعضهم: خلق الله أفعال العبد عِبْرة، وكذلك لكل شيء. وقال بعضهم: خلقه للفعل ليس لشيءٍ غير الفعل. وقال صالح قبة[٢]، مع قوله بالعدل، في أفعال العباد، أنها مخلوقة لله؛ بمعنى أنه خلق أسماءها لا أنه أحدث عَيْنَها. جميع ذلك حكاه شيخنا أبو القاسم البلخي رحمه الله[٣].

[معاوية أول مَنْ قال بالجبر وأظهره]

وذكر شيخنا أبو علي[٤] رحمه الله، أنّ أوّل مَنْ قال بالجبر وأظهره

= السادسة، وهو تلميذ ضرار بن عمرو الكوفي. (موسوعة الفِرَق الإسلامية د. مشكور، ص ٣٧٨).

(١) الحسين بن محمد بن عبد الله النجّار الرازي، أبو عبد الله، رأس الفرقة «النجارية» من المعتزلة، من أهل قم. من تصانيفه: «البدل» و«المخلوق» «إثبات الرسل» و«الإرجاء» و«القضاء والقدر». توفي سنة ٨٣٥ م. (فهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة الخامسة؛ اللباب ٣/ ٢١٥؛ المقريزي ٢٠/ ٣٥٠).

(٢) هو أبو جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قِبَة الرازي (بكسر القاف وبدون تشديد الباء كما ضبطه العلّامة في إيضاح الاشتباه ص ٢٨٦)، عاش في أواخر القرن الثالث، وهو من متكلّمي الشيعة وحُذّاقهم. (الفرست لابن النديم ص ٢٢٥). إن معلوماتنا عنه محدودة جدًا، ولا نعلم إلّا أنه كان معتزليًا ثم أصبح شيعيًا إماميًا. توفي قبل وفاة أبي القاسم البلخي الذي مات سنة ٣١٩ هـ. له العديد من المؤلّفات، وهي مفقودة اليوم. إلّا أن الدكتور حسين المدرّسي الطباطبائي قد أفرد له فصلًا ممتازًا في كتابه «تطوّر المباني الكلامية للتشيّع» ص ١٨٠ وما بعدها. وأثبت له بعض النصوص من كتبه نقلًا عن الشيخ الصدوق، فراجع.

(٣) أبو القاسم البلخي ٢٧٣ ـ ٣١٩ هـ: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبيّة». أقام في بغداد وتوفي ببلخ. له كتب منها: «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«مقالات الإسلاميين» وغيرها. توفي سنة ٩٣١ م. ومنذ مدة، أعدنا بناء تفسيره، ونشرناه في «موسوعة تفاسير المعتزلة»، الصادرة عن دار الكتب العلمية. (تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤؛ المقريزي ٢/ ٣٨٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢؛ لسان الميزان ٣/ ٢٥٥؛ طبقات المعتزلة ص ٨٨؛ هدية العارفين ١/ ٤٤٤).

(٤) محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي، أبو علي: من أئمة المعتزلة ورئيس علماء الكلام في عصره. وإليه نسبة الطائفة «الجبّائية» له آراء انفرد بها في المذهب. وله «تفسير» حافل مطوّل قمنا بإعادة بنائه منذ مدة، وصدر عن دار الكتب العلمية، ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة. توفي سنة ٩١٦ م. (المقريزي ٢/ ٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ البداية والنهاية ١١/ ١٢٥؛ اللباب=

معاوية[١]، وأنه أظهر أنّ ما يأتيه بقضاء الله ومِنْ خلقه، ليجعله عذرًا فيما يأتيه، ويُوهم أنه مُصيب فيه، وأنّ الله جعله إمامًا وولّاه الأمر، وفشى ذلك في ملوك بني أُميّة.

[مقتل غيلان ووضع السمتي القول «بتكليف ما لا يُطاق»]

وعلى هذا القول قَتَل هشام بن عبد الملك[٢] غيلان[٣] رحمه الله. ثم نشأ بعدهم يوسف السمتي[٤]، فوضع لهم القول بتكليف ما لا يطاق[٥]، وأخذ هذا القول عن ضرير كان بواسط زنديقًا نبويًا[٦].

[مقالة جهم وضرار]

وقال جَهْم: إنه لا فعل للعبد، وتَبِعه ضرار في المعنى. وإن أضاف الفعل إلى العبد وجعله كسبًا له وفعلًا، وإنْ كان خلقًا لله عنده.

= ١/٢٠٨؛ مفتاح السعادة ٢/٣٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/٢٧٠ ـ ٢٧٤).

(١) معاوية بن «أبي سفيان» صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس القرشي الأموي، مؤسّس الدولة الأموية في الشام. نشبت بينه وبين الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام حروب طاحنة، توفي سنة ٦٨٠ م. (ابن الأثير ٤/٢؛ الطبري ٦/١٨٠؛ المسعودي ٢/٢٢).

(٢) من ملوك الدولة الأموية في الشام، وُلِد في دمشق وبويع بالخلافة بعد وفاة أخيه يزيد بن عبد الملك، خرج عليه زيد بن علي بن الحسين، فوجّه إليه مَن قتله، وفرَّق جمعه. توفي سنة ٧٤٣ م. (ابن الأثير ٥/٩٦؛ الطبري ٨/٢٨٢؛ ابن خلدون ٣/٨٠ ـ ١٣٠؛ المسعودي ٢/١٤٢ ـ ١٤٥).

(٣) غيلان بن مسلم الدمشقي، أبو مروان، من البلقاء، تُنسَب إليه فرقة «الغيلانية» من القدرية، كان يقول إن القدر خيره وشرّه من العبد. وفي الإمامة أنها تصلح في غير قريش. توفي سنة ٧٢٣ م. (المِلَل والنِّحَل ١/٢٢٧؛ عيون الأخبار لابن قتيبة ٢/٣٤٥، ٣٤٦؛ مفتاح السعادة ٢/٣٥؛ لسان الميزان ٤/٤٢٤).

(٤) يوسف بن خالد بن عمير السمتي، أبو خالد: فقيه، يُرمَى بالزندقة، من أئمة «الجهميَّة»، له كتاب في «التجهّم»، كان صاحب رأي وجدل. توفي سنة ٨٠٦ م. (التهذيب ١١/٤١١؛ اللباب ٢/١٨؛ كشف الظنون ١٠٤٥).

(٥) تكليف ما لا يُطاق: هذا على وجهين: أحدهما ما لا يقدر على فعله لاستحالته؛ كالأمر بالمُحال، أو كان مما لا يقدر عليه للعجز عنه؛ كالمُقعَد الذي لا يقدر على القيام. والوجه الثاني ما لا يقدر على فعله، لا لاستحالته ولا للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضدّه؛ كالكافر كلّفه الإيمان في حال كفره. (المعتمد في أصول الدين ص ١٤٦).

(٦) وردت هكذا والصحيح ثنويًا.

[خطة القاضي في كتابه]

ونحن نبيّن القول في إبطال ما ذهب القوم إليه، ونذكر أصوله ومقدّماته، فنذكر تعلق تصرُّف العبدِ به، ونكشف عن الغرض بذلك، ونبيّن حاجته إليه من حيث كان هو المُحْدِث له والمُوجد؛ ونبيّن أنّ العبد إنما يقدر على إحداث الشيء وإيجاده، وأنّ القدرة لا تتعلّق بالشيء إلّا على طريق الحدوث، وأنه يستحيل أن يفعل الشيء من وجهين، ويستحيل تعلّق الفعل بفاعلَيْن مُحدثَيْن أو قديم ومحدث؛ ونبيّن ما يتعلّق بالعبد من أحكام الفعل وما لا يتعلق به، وما يجوز أن تتناوله القدرة من الأفعال وما لا يجوز ذلك فيه؛ ونبيّن أحكام الأفعال وما يتعلق بفاعلها لأجل فعله لها، وما يحتاج من ذلك إلى أوصاف الفاعل، وما لا يحتاج إلى ذلك؛ ونبيّن من بعد إبطال قول مَنْ أضاف أفعال العباد إلى الله تعالى؛ ونذكر ما يلزمهم على قوده من الفساد، والخروج من الدِّين، والتزام جحد الضروريات؛ ونذكر ما يتعلّقون به من الشُّبه، ونحلّها؛ ثم نُتْبع ذلك الكلام في التوليد، ونذكر الخلاف فيه، وندلّ على مذهبنا فيه؛ ثم نذكر الكلام في القدرة والاستطاعة وما يتّصل بها؛ ثم نعود إلى ذكر وجه الحكمة في خلقه ما خلق تعالى، وفي التكليف إن شاء الله.

فصل في بيان ما نعلم ضرورة من تعلق تصرف العبد به ومفارقته لما يفتقر فيه إلى الاستدلال

اعلم أنّ العلم، بأن تصرّف من نشاهده يقع بحسب قصده ودواعيه مع السلامة، وينتفي بحسب كراهته ودواعيه، ضروريّ. ومتى نكون مشاهدين لمن هذا حاله، وعرفنا حالنا أيضًا مع تصرفنا، فقد عَلِمْنا أنّ ذلك واجب، وفصلنا بين وجوب وقوع تصرّفه بحسب قصده واستمرار ذلك فيه على طريقة واحدة، وبين تصرّف غيره على اختلاف أحوالهم معه، من متّبع له فيما يأمر ويريد، أو مخالف له في أنّ مِنَ العلوم الضرورية[1] ما يحصل

(١) وضّح القاضي نفسه العلم الضروري في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: إنه العلم الذي لا يمكن العَالِمَ نفيه عن نفسه بشكٍّ ولا شُبهة، وإن انفرد. العلم الذي يحصل فينا؛ لا من قَبلِنا، ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨ و٥٨).

للمكلّف[1] بالعادة[2] والتجربة، كما أنّ فيها ما يحصل بسبب أو على طريق الابتداء[3].

[مقالة أبي علي الجبائي وأبي هاشم]

ومعلوم مِنْ حال العاقل أنه لا يعرف بأوّل وهلة مفارقة الزجاج للحديد في الصلابة، كما يعلم بالإدراك مفارقة الطويل للقصير، والأسود للأبيض؛ حتى إذا اختبر ذلك عرفه كما تُعرف المُدْرَكات؛ فغير مُمْتنع أن يحصل لنا العلم بما ذكرنا من حال تعلّق تصرّف زيد به بالعادة والاختيار، إنْ كان لا يحصل العلم بذلك بالبديهة. ولهذا قال شيخانا رحمهما الله: إنّ مَنْ كلّفه الله من غير تجربة واختيار فلا بدّ من أن يضطرّه إلى ذلك، وإلى مفارقة حال مَنْ يتعذّر الفعل عليه لمن يصح منه الفعل، على ما حكيناه من قبل. حتى قالا في قصة عيسى صلّى الله عليه: إنه لا بدّ من أن يكون تعالى قد اضطرّه في حال إكماله عقله إلى هذه الأُمور، حتى صحّ أن يستدلّ فيعرف الله تعالى بتوحيده وعدله، وصحّ عند ذلك أن يبعثه نبيًّا.

وقد بينًّا من قبل أنّ الذي يجب أن يُعْتمد أنّا نعلم باضِّطرار مفارقة الفاعل للجماد، في الوجه الذي نعلم من حاله باضّطرار وهو صحة قصده إلى تصرّفه ووقوعها بحسب قصده. فأمّا ما لا يُعْلم من حال الفاعل منّا إلّا بالاستدلال، فهو أنّ العلم الضروري بأنه مفارق فيه للجماد بحالٍ مُحال؛ لأن إثبات تلك الصفة للمريد منّا إذا لم يُعلم إلّا باكتساب، فكيف يُعلم باضطرار انتفاءها عن غيره؟

ومن حقّ العلم بانتفاء الصفة عن الشيء أن يكون كالفرع على العلم بإثباتها لمن تثبت له، وعلى العلم بكونها معقولة. ولهذا الأصل، لا يصح أن يُعلم عدم الشيء إلّا بعد حصول العلم بحقيقة الموجود، ومفارقة هذه الصفة

---

(١) المكلَّف: الذي دلَّ عليه ما أُريد منه العلم به. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

(٢) العادة: عود الفاعل إلى مثل ما فعله، أو ما يجري مجراه إذا لم يكن ملجأ إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

(٣) الابتداء: الشيء الذي منه يتحرك الشيء أولًا. الشيء الذي منه يجود كون الشيء. الذي منه يكون الشيء أوّلًا وهو في الشيء. (تفسير ما بعد الطبيعة ص ٤٧٨).

لغيرها. ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه يَبْعُد أن يعلم عدم المعدومات[١] باضّطرار، وأنه لا بدّ فيه من تأمّل واستدلال. ونعلم أيضًا عند التجربة والعادة[٢] في تصرّف زيد الواقع بحسب قصده وإرادته أنه لولاه لما كان؛ لأنّا لو لم نعلم ذلك، لم نعلم انتفاءه بحسب دواعيه، ولما علمنا أنه إذا أثّر ضدّ الشيء لم يوجد، ومتى انصرف عن الشيء لم يقع.

ومَن أنكر في هذا العلم أن يكون ضروريًا، فهو كمن أنكر أنّ العلم بوقوع التصرّف بحسب قصده على طريقة واحدة ضروريٌّ. ومَنْ أنكر الأمرين، فهو كمن أنكر العلم بمفارقة المختار للجماد فيما يتصرّف فيه، وكَمَنْ أنكر المشاهدات ومفارقة بعضها لبعض فيما تفترق فيه. ويُبيّن ذلك أنه يعلم وقوع تصرّف نفسه بحسب قصده ودواعيه، وانتفاءه بحسب دواعيه. وبالاختيار يعلم أن حال غيره كحاله، لا بأن يحمله على نفسه في هذه القضية قياسًا، بل يحصل له العلم بذلك ضرورةً. وهذا كما يعلم مقاصد مَنْ يخاطبه بخطابه إذا اختير، وإنْ كان يعلم ما يعنيه بخطابه اضّطرارًا من غير اختيار.

وبعد، فلا طريق للعلم بمقاصد مَنْ نشاهده إلا العلم الضروري؛ لأنه لا مجال للاكتساب فيه من حيث كان الفصل بمحرزه، ولا بوقوعه على وجه يدلّ عليه ابتداء. وإنما يصح أن يستدلّ بصيغة الخبر الوارد عن الله تعالى على أنه مُريد، بعد المواضعة والعلم بالمقاصد في الشاهد باضّطرار؛ ولولا ذلك لما صحّ أن يستدلّ به. ومِنْ شرط صحة الاستدلال به أيضًا أن يكون فاعله حكيمًا، وذلك لا يتأتّى في الشاهد، فلو لم يكن طريقَ معرفة مقاصد المخاطَب وغيرَه الاضّطرارُ، لما صحّ أن يُعْرف ذلك في الشاهد ألبتّة. وفي حصول العلم بذلك دلالة على صحة ما قلناه.

---

(١) المعدوم: عرّف القاضي نفسه المعدوم فقال: إنه المعلوم الذي ليس بموجود. (شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦). وأما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) فقال: المعدوم هو المنتفي الذي ليس بشيء. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٥).

(٢) راجع الحاشية الثانية في الصفحة السابقة.

وبعد، فإنّ العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلّق تصرّف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب قصده، وإنما يختلفون في مرتبة تأتّيه؛ فمنهم مَنْ يقول: إنه مُحْدِثُه، ومنهم مَنْ يقول: إنه مُكْتَسِبُه، ومنهم مَنْ يعلّقه بالطبع، ومنهم مَنْ يزعم أنّ الله تعالى أحدثه بحسب قصده. فأمّا أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده، فلا فرق بين أن يقال في ذلك، وحاله ما قلناه إنه ليس بضروريّ، وبين أن يقال مثله في سائر الضروريّات من المشاهدات وغيرها.

[شُبهــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ ما ادَّعيتموه ظنّ وليس بعلم؛ لأن ذلك يطرق على قائله القول بأنّ كل ما نعلمه من المشاهدات مظنون، وإنْ بلغ في الوضوح النهاية، وفي هذا ارتكاب مذهب أهل العنود[١]. وليس لأحد أن يقول: لو كان العلم بتعلّق تصرّف زيد به ضروريّ على ما ذكرتم، لوجب أن لا تخفى مقاصد أحد في أفعاله وأقواله؛ لأنّ طرق العلوم الضرورية تشيع ولا تختصّ كالإدراك. فإذا بطل ذلك عُلِم فساد ما ادَّعيتموه؛ وذلك لأنّ الوجوه التي منها تقع العلوم الضرورية قد تختلف، فمنها ما يصير طريقًا للعلم موجبًا في العاقل، كالإدراك[٢]؛ ومنها ما تختلف الحال فيه بعادةٍ وغيرها، والعلم بالمقاصد من هذا القبيل؛ فلا يمتنع من العاقل أن يُورّي في القول ويُعَمّي في الفعل فلا يُعلم قصده، ولا يمنع ذلك من معرفة مقاصده في سائر تصرّفه؛ وذلك ممّا نعلمه من حالنا وحال غيرنا. وعلى هذه الطريقة يصحّ من المُكْره[٣] على كلمة الكفر التعريضُ والتعميةُ. ولولا ذلك لما جاز أن يصح عند الإكراه إظهار ذلك، ولكان المكره كالمُلجأ[٤]، ولما صح التواضع على اللغات وما يتبعها من كتابة وغيرها؛ لأن طريق ذلك الاضّطرار إلى قصد المشير. بل كان يجب أن لا يَفْهم أحد عن أحد مُراده بالخطاب عند الغيبة،

---

(١) أي أهل العناد.

(٢) الإدراك: هو تصوّر نفس المدرِك بصورة المدرَك. (المقابسات ص ٣٦٣؛ الحدود لابن سينا ص ٣٩).

(٣) المكره: المُجْبَر.

(٤) المُلْجأ: انظر حديث القاضي عنه لاحقًا.

بل عند المُشافهة. ولما صحّ أن نعرف بالإخبار شيئًا؛ لأنّ العلم بذلك تابع للعلم بقصد المُخبر، ولذلك لا يقع العلم بخبر المجّان ومن لا يصح له قصد، وفي ذلك إبطال أُمور الدنيا فضلًا عما طريقُه الدِّين. ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه لما صحّ أن يعلم أن المتحرّك كان يجوز كونه ساكنًا بدلًا من كونه كذلك؛ لأنّا إنما نعتمد في ذلك على أنه لولا اختيار المتحرّك لبَقِي ساكنًا، ولو لم تصح هذه الطريقة، لما صحّ العلم بحدوث الأجسام وغيرها.

وكل ذلك يُبيّن صحة ما ذكرناه من أن العلم بوقوع تصرّف زيد بحسب قصده يُعلم باضّطرار.

[ما قاله أبو علي في نقض المعرفة ولم يخالفه فيه أبو هاشم]

فأمّا دواعيه، فإنما نعني به الاعتقاد[١] والظنّ[٢]، وذلك مما نعلمه من غيرنا عند تصرّفه، وإنْ كنّا لا نعلمه عالمًا، ولم نُرِد ذات الاعتقاد، وإنما أردنا كونه ظانًّا ومعتقدًا. وقد ذكر ذلك شيخنا أبو علي رحمه الله في «نقض المعرفة»[٣]، ولم يخالفه شيخنا أبو هاشم رحمه الله.

[شُبهــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما نعلم دواعي زيد في فِعْله استدلالًا بقصده من حيث عَلِمَ أنّ ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة؛ فيعلم بذلك أنه قد اعتقد فيه نفعًا أو دفع ضرر؛ وذلك لأنّ علم الإنسان بدواعي غيره قد يكون في الظهور كعلمه بمقاصده. فلو جاز أن يقال في ذلك أنه مُكتسب، لجاز مثله في القصد، ولم يكن بأن يقال: إنّا نستدلّ بقصده على دواعيه، أوْلى من أن يقال: إنّا نستدلّ بدواعيه على قصده. ولا يجب مِنْ حيث كان العلم بكونه قاصدًا، أظهرَ إخراج العلم بالدواعي من أن يكون ضروريًا؛ لأن العلوم الضرورية قد تتفاوت في الجلاء، ولا تجري في الظهور على طريقةٍ واحدة، فكما لا يجوز أن نحكم

---

(١) الاعتقاد: هو عقد القلب على ثبوت أمر أو نفيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).
(٢) الظَنّ: تغليب بالقلب لأحد المجوَّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). الظَنّ هو ما يُرَجّح أحد الجائزَيْن على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).
(٣) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

فيما نزل عن مرتبة المشاهدات في الجلاء بأنه مكتسب، فكذلك القول فيما ذكرناه. وإذا صح ما قدَّمناه، صحّ أن نعلم باضّطرار استحالة كون الجماد، وهو على ما هو عليه، قاصدًا ومفارقًا للمختار.

ولذلك نعلم باضّطرار تعذّر المَشْي من الزَّمِن، بل من المقيّد بالقيد الثقيل إذا كان مانعًا من المشي أو السعي. ولولا ذلك لما فرغ العقلاء في منع غيرهم من التصرّف إلى التقييد بالقيود الثقيلة، ولكان يجوز أن يشكل الحال فيه على بعضهم إنْ كان العلم بذلك مكتسبًا. وإذا ثبت ذلك صحّ أن يعلم أيضًا تصرّف زيد بحسب كراهته ودواعيه. ولولا ذلك لما صحّ أن نعلم أحدًا عاصيًا لغيره؛ لأنّا لا نعلم أنه ممتنع من ذلك لدواعيه، بل يجوز أن يكون ممنوعًا عن طاعته. ولو لم نعلم ذلك باضّطرار، وعَلِمْنا ضرورةً أنه لولا قصده إلى تصرّفه لما وُجِد، إذا كان عالمًا غير ممنوع، لكان كافيًا فيما يحاول إثباته من وجوب تعلّق تصرّفه بحسب قصده.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس العاقل يجوّز في زيد إذا تصرّف بقيام أو قعود، أنه لو لم يفعل ذلك ولم يقصده لصحّ من القديم أن يُقيمه أو يُقعده؟ فكيف يُجوِّز مع ذلك أن يعلم أنه لولا قصده إليه لما وُجِد؟

قيل له: إنّ الذي ادَّعَيْناه أنه لولا قصده لما وُجِد على هذا الحدّ المعقول، وما سألت عنه فهو وجود قيام آخر وقعود ثانٍ، ويقع على غير الوجه الذي ذكرناه، فلا يصح أن يُعترض كلامنا.

[شُبهــة]

فإن قال: أفليس يجوّز العاقل أن يقع تصرّفه من غيره، وأنّ غيره يفعل فيه ذلك، ويفعل فيه القصد إليه، ليقع بحسبه؟ وتجويز ذلك يُبْطل ما ادَّعيتم.

قيل له: إنّ ما ذكرته لا يُخْرج تصرّفه من أن يكون واقعًا بحسب قصده، ولم نقل بأنّ العلم بأن ذلك يجب، أن يكون من جهته ضروريًا، وإنما يصل

إليه باكتساب. وما ذكرته إنما يسأل في الدلالة على أنّ ذاك فعله، وذلك مما قد بيّنا فساده من قبل، وسنبيّنه من بعدُ إن شاء الله.

وهذه الطريقة في التعلق هي طريقتنا في إثبات التعلق بين أحوال الجسم، والمعاني المُوجِبة لها؛ لأنا نعلم أنّ الجسم[1] يتحرّك بحسب حدوث الحركة، دون السواد؛ فنعلم بذلك أنّ الحركة هي المؤثّرة في كونه متحرّكًا، دون السواد. كذلك إذا عَلِمْنا أن تصرّف زيد يقع بحسب حاله، عَلِمْنا أنّ له تعلّقًا بحاله.

فأمّا وقوع تصرف زيد، بحسب حاله في كونه عالمًا وقادرًا ومريدًا فيما يقع على بعض الوجوه بالإرادة، فطريقة الاستدلال. وكذلك وقوع بعض الأفعال بحسب أسبابها، يحتاج إلى ضربٍ من التأمّل. ولذلك لا يصح أن نبتدىء، فنستدلّ على أن المتولّدَ أو فعل الساهي والنائم فعلُه، وإنْ صحّ أن نُثنّي بذكره على ما قدّمنا طرفًا منه في إثبات المُحدث من هذا الكتاب.

فصل في أنّ ما وقع من تصرّف زيد بحسب قصده ودواعيه يجب كونه فعلاً له وحادثًا من جهته

يدلّ على ذلك أنه لو لم يكن حادثًا من جهته، لآل الأمر إلى أنه لا تعلّق له به؛ وذلك يُنْقض عِلْمنا بوجوب وقوع تصرّفه بحسب قصده ضرورةً. ويوجب أنّ حالَ تصرّفه معه، حالُ تصرّف غيره معه وحالُ ما يحصل في جسمه من مرضٍ وصحّة.

[شُبهـة]

فإن قيل: فلِمَ قلتم إنه يُحْتاج إليه من حيث وقع بحسب قصده؟ ليتمّ لكم ما بنيتم عليه؟

(١) الجسم: عُرّف أنه ذو أبعاد أو ذو جهات، أو محتمل للنهايات وقابل للأعراض. (التوحيد للماتريدي ص ٤٢). وفي اللغة هو المؤلّف والمركّب. (الإنصاف ص ٢٧؛ والتعريفات ص ٣٤). ويقول القاضي عبد الجبار: الجسم هو ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا. ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلّا إذا تركّب من ثمانية أجزاء. (شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧ و٢١٨ و٢٢١).

قيل له: إنما لم نذكر، فيما قدَّمناه، أنّ القول بأنه ليس بحادث من جهته ينقض حاجته إليه، وإنما قلنا: يُنقِض تعلّقه به على الوجه الذي بيّناه، فلا وجه لما توهّمته. فإن كان لا بدّ من أن يكون محتاجًا إليه في بعض صفاته، وإلّا لم يكن متعلّقًا به على الوجه الذي قدَّمناه. والذي يبيّن ذلك، أنه إذا وجب وقوعه فبحسب كونه قاصدًا، ولولا كونه قاصدًا إليه مع علمه به، لم يوجد؛ فتجب حاجته، في الوجه الذي حصل عليه بقصده إلى كونه قاصدًا. وإذا صحّ حاجته إلى كون قاصدًا، وجب حاجته إلى ذاته؛ لأنّ المحتاج إلى صفة لغيره لا بدّ من أن يحتاج إلى الموصوف؛ لأنه إذا عَلِم أنّ الصفة تحتاج في حصولها إلى الموصوف، فما يحتاج إليها تجب حاجته إلى الموصوف، كما أن المُحتاج إلى الحياة، يجب أن يحتاج في المعنى إلى ما تحتاج الحياة إليه.

[شُبهــة]

فإن قيل: كيف يصح ما ذكرتموه، مع قولكم: إنّ نفس ما وقع بحسب قصده كان يجوز أن يقع وهو غير قاصد، إمّا بأن يُمْنع من القصد، أو بأن يكون ساهيًا، أو نائمًا.

[ردّ لأبي هاشم]

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد ذكر ما يُسقط هذا، بأن قال: إنّ فعله وإنْ جاز أن يقع من غير أن يقصد إليه إذا لم يكن عالـمًا ومعتقدًا، فمعلومٌ مِنْ حاله أنه متى كان عالـمًا بما يَدْعوه الداعي إليه أو في حكم العالم، لا يجوز أن يفعله إلّا وهو قاصد إليه إذا كان مخلًّى بينه وبين القصد والمقصود. فإذا صحّ ذلك لم يؤثر ما سألتَ عنه فيه؛ لأن الساهي وإنْ جاز أن يفعل مِنْ غير قصد، فالعالم لا يجوز أن يفعل ذلك إلّا وهو قاصد، فصار تصرّفه يحتاج إلى كونه قاصدًا متى كان بهذه الصفة، واستغناؤه عن كونه كذلك، والحال غير هذه، لا يؤثّر في حاجته إلى كونه كذلك في هذه الحال، وذلك يصحّح ما قدّمناه. ويُوضح ذلك أنّ التصرّف في حال بقائه، وإن استغنى عمّن وقع بحسب قصده، فذلك غيرُ مانع من حاجته إليه وتعلّقه به في حال حدوثه. وكذلك استغناؤه عن كونه قاصدًا، إذا وقع منه مع النّوم والسهو، لا

يمنع من حاجته إليه وهو عالم؛ لأنه لا فَصْل بين أن تختلف الحال على التصرّف، وبين أن تختلف على المتصرّف، فإذا جاز، لاختلاف حاله، أن يحتاج إليه في حالٍ دون حال، فكذلك الاختلاف حال المتصرّف من كونه عالمًا وساهيًا؛ لأنه وهو ساهٍ لا يميّز بين الفعل الذي يقع منه، وبين غيره، فلا يصح وهذه حاله أن يكون قاصدًا، ويصحّ إذا كان عالمًا أن يقصد إليه ويفعله بحسب دواعيه؛ فلذلك افترق حالتاه. ولم نجعل وقوعه بحسب كونه قاصدًا مُوجبًا لتعلّق الفعل بقصده، فنحكم باستحالة وجوده إذا لم نقصد إليه. كيف نقول ذلك، ومِنْ قولنا: إنّ القصد نفسه يقع من جهته بلا قصد، وكذلك تصرّفه إذا لم يكن مميّزًا؟ وإنما جعلناه دلالة على أنّ ذلك الفعل متعلّق به وحادث من جهته. ولا يمتنع أن يدلّ الشيء على غيره، وإنْ جاز حصول المدلول مع عدمه؛ كما لا يمتنع حصول الصفة للموصوف عند علّة، وتحصل لموصوفٍ آخر لا لعلّة.

يبيّن ما قلناه إنّ التصرّف إذا وقع منه وهو عالم، صحّ أن يستحقّ عليه الذمّ أو المدح والشكر. وفَقْد العِلم قد يؤثّر في زوال ذلك، وإنْ كان التصرّف في الحالَيْن واحدًا؛ فكذلك لا تمتنع حاجته إلى قصده ودواعيه في حال كونه عالمًا دون حال سَهْوه، ولا يؤثّر ذلك في حصول تعلّق المفعول في حال قد عَلِم أنه لولا قصده إليه لم توجد. ولهذا يصح تعلّق تصرّفه إذا وقع على بعض الوجوه بقصده، وإنْ كان إذا وقع على وجهٍ آخر لم يتعلّق به، وتعلّق بقصدٍ آخر. وكلّ ذلك يبيّن أنّ التصرّف يحتاج إليه في حدوثه.

[شُبهــة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنّ وقوع تصرّفه بحسب قصده ودواعيه يقتضي حاجته إليه؟ وما أنكرتم أنه مُحدث فيه بحسبهما من جهة القديم تعالى، وأنه محلٌّ للفعل فقط على ما ذهب إليه جَهْم ومَنْ تبعه، وأنّ الله قد أجرى العادة في حال كونه عالمًا أن يفعل فيه التصرّف بحسب ما يفعل فيه من القصد والدَّواعي، ومتى لم يكن عالمًا فعل فيه المتصرّف دون القصد، كما أجرى العادة بأن يفعل حركاته بحسب قصده دون صحته ولونه؟

[ما حكاه أبو هاشم عن أبي علي من ردّ]

قيل له: إن شيخنا أبا هاشم حكى عن شيخنا أبي علي، رحمهما الله، في جواب هذه المسألة، أنّ هذا السؤال يقتضي التشكّك فيما عَلِمْناه بالاستدلال؛ لأنّا قد عَلِمْنا في أفعال زيد، أنّها أفعاله، وفرَّقنا بينها وبين أفعال عمرو. ولذلك حَسُن منّا ذمّه إذا كانت قبيحة، دون عمرو؛ فكما لا يجوز أن نشكّ في تصرّفه أنه فعل لعمرو، وإن قدر على مثله؛ فكذلك لا نشكّ في أنه ليس بفعلٍ لله تعالى، وإن قدر على مثله. وحُكِيَ عنهما رحمهما الله في موضعٍ آخر، أن هذا السائل يسأل فيقول: ما أنكرتم أن لا تكون الأدلّة أدلّة من حيثُ جوَّز أن يقدر تعالى على مثل مقدورنا؟ وعلمنا بأنّ ما ذكرناه من وقوع تصرفه بحسب حاله يدلّ على أنه فعله، يُسقط هذا السؤال.

[جوابان لأبي هاشم]

فأمّا أبو هاشم، رحمه الله، فقد أجاب عنه في موضعٍ بأنه لا يسأل إلى إثبات القديم سبحانه، وإثبات أحواله، إلّا بعد العلم بأنّ تصرّف زيد هو فعله، وأنه يدلّ على كونه قادرًا عالمًا. ومتى لم يحصل للمستدلّ هذا الاعتبار من حال الشاهد لم يمكنه معرفة القديم تعالى، فكيف يعترض على هذا الأصل بالأمر الذي لا يُعْلم إلا بعد العلم به؟

وأجاب في موضعٍ آخر عن نظير لهذه المسألة، بأنْ قال: لو كان تعالى هو الذي يفعل التصرّفَ بحسب القصد، كان لا يمتنع مع السلامة أن يقصد المُمكن إلى سائر تصرّفه، ولا يختار تعالى إحداثه، وأنْ يكون هذا عادةَ كثيرٍ من الناس أنّهم متى قصدوا إلى المَشْي والبناء، لم يقع؛ ومتى قصدوا إلى خلافهما، وقع؛ وفي هذا قلت ما علمناه، وكلّ قول مؤدّي إليه يجب فساده.

وقد بيّنا فيما تقدَّم من هذا الكتاب أنّ هذا المُعترض لا يستحقّ جوابًا؛ لأن اعتراضه لا يصح إلّا بعد صحة ما نقدح به فيه. فإن صحّ، فقد سَلِمَ ما قلناه؛ لأن صحته تُوجب سلامة ما اعتمدنا عليه. وإنْ فسد، فقد زال الاعتراض به؛ فهو ساقط على كلّ حال. وبيّنا أنّ هذا إنما يصحّ من حيث ثبت أنه لا سبيل إلى إثبات القديم، تعالى، إلّا من حيث علم حاجة

المُحدثات إلى مُحدثٍ قادر، وعلم ثبوت مُحدث لا يجوز أن يفعله القادر بقدرة، ولا يمكن العلم بذلك إلّا بعد العلم بأنّ تصرّف الواحد منّا يحتاج في حدوثه إلى مُحدث قادر.

[شُبهــة]

وقد بينّا أنه لا طريق للعلم بذلك إلّا هذا الوجه، في بابٍ قد تقدَّم. فكيف يصحّ لهذا الطاعن أن يقدح في استدلالنا على أن تصرّفَ زيد فعلهُ، بأنّه وإنْ وقع بحسب قصده: فجوِّزُوا أن يكون فاعله، وفاعل القصد، هو القديم تعالى. وبينّا من قبلُ أنه إنْ سأل، فقال: جوّزوا أن يكون المُحْدِث، لتصرفنا فينا بحسب قصدنا، فاعلًا آخر لا يحتاج في فعله إلى آلات، ويصح أن يفعله فينا بحسب القصد، وإن لم تعرفوا القديم تعالى. وتجويزكم لهذا يقدح في الدّلالة، كما يقدح فيها لو صحّ أن تعرفوا القديم تعالى قبل هذا الاعتبار. ولا يمكنكم دفع هذا التجويز؛ لأن ما جاز أن يُعلم بالعقل جاز أن يجوّزه العاقل فيتوهّمه قبل الاستدلال عليه.

فالجواب عنه أنّ هذا المتوهّم إنما يجوّز كون هذا التصرّف فعلًا لذلك الفاعل، بأن يعتقد حدوثه بحسب أحواله. وقد عَلِمنا حدوثه بحسب حال زيد، فكيف يقال: إنه ليس بفعلٍ له؟ وطريق كونه فعلًا له معلوم، وقال: إنه فعلٌ لغيره، وطريق كونه فعلًا له متوهّم، فكيف يجوز أن يقدح التجويز والتوهّم في دلالة قد ثبت وجه صحتها؟

[شُبهــة]

فإن قال: فجوّزوا أن يكون فعلًا لذلك الفاعل مع كونه فعلًا لكم، فقد سلَّم كونه فعلًا لنا. ونحن نبيِّن من بعدُ أنّ الفعل الواحد لا يجوز أن يكون من فاعلَيْن. يبيّن ذلك أنّا متى عَلِمْنا أنّ المحلّ تحرَّك بحركة، وحدث بحسب قصد زيد، فقول القائل: جوّزوا أن يكون متحرّكًا بحركة فعلها غيره، يفسد؛ لأن تلك إن ثبتت، أوجبت كونه متحرّكًا على الوجه الذي يوجب هذه، وهي مجوّزة، وهذه مقطوعٌ بها؛ فلا يجوز أن نصرف كونه متحرّكًا عن المعنى المتيقّن إلى معنى متوهّم، وكذلك القول فيما قدّمناه.

ولا يمكن السائل أن يبيّن أنّ لتعلّق هذا التصرف بذلك الفاعل وجهًا ما سوى ما يعقله في الشاهد، فيشير إليه ويعترض به ما قدَّمناه؛ لأن الفاعل لا يجوز أن يوجب حدوث فعله على سبيل إيجاب العلل والسبب، فلا بدّ من اعتبار حاله في وقوع الفعل من جهته على وجهٍ لا يخرج من أن يكون مختارًا للفعل ومُوجِدًا له على وجه كان يجوز أن لا يُوجده. وليس يمكن في ذلك إلّا ما قدَّمناه من تعلّق فعله بقصده ودواعيه، وما شاكل ذلك من أحواله، وهذا يصحّح ما اعتمدنا عليه من الجواب.

وبعد، فلو جاز أن يقال في تصرّف زيد، مع وجوب وقوعه بحسب دواعيه وقصده، أنه فعلٌ لغيره، أو نتوهّم ونجوّز كونه فعلًا لغيره؛ لجاز أن نتوهّم حدوثه لأجل طبع أو أمرٍ موجب، وكما أنّ ذلك يسقط من حيث يقتضي أن لا يتعلّق بقصده ودواعيه، فكذلك ما قالوا.

[شُبهــة]

ولو قال قائل: إنّ الواحد منّا متى أراد أمرًا، كان؛ ولا يحتاج في إحداث التصرّف إلى استعمال محلّ القدرة، وأن تصرّف غيره يقع بإرادته، لم يكن لنا سبيل إلى إبطال ذلك، إلّا بأن ذلك يوجب أن لا يقع ما أراده من تصرف غيره بحسب قصد ذلك الغير ودواعيه. فإذا صح ذلك، وجب بمثله سقوط ما سأل عنه.

[شُبهــة]

فإن قيل: ما أنكرتم أن تصرّفه إنما يحتاج إليه من حيث محلّه، أو المَحَلّ بعض له، لا لأنه حدث من جهته؛ لأنّا كما نعلم أنه لولا قصده إليه لم يقع إذا كان عالمًا، فكذلك نعلم أنه لولا كونه محلاًّ وجسمًا لم يوجد ذلك، فلِمَ صار ما قلتموه: بأنْ يدلّ على حاجته إليه بأوْلى من أن يدلّ على حاجته إلى المحلّ[1]، وأنْ يقال: إنما يُحتاج إليه من حيث كان محلاًّ، أو كان المحلّ من جملته؟

---

(١) المحل: الحجم الذي فيه عرض، أو يصحّ أن يكون فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

قيل له: إنّ القول بحاجته إليه من حيث كان محلاًّ له فقط، يبطل ما عَلِمْناه من وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه؛ لأن الدواعي والقصد يرجعان إلى الجملة دون المحلّ، فما يحتاج إلى المحل فقط لا تعلّق له بهما، كما لا تعلق له بالجملة، وما نقض ذلك يجب القضاء بفساده. على أنّا نعلم أنه يحلّ في ذلك المحلّ ما لا يتعلق بقصده ودواعيه من لون وصحّة وطعم وبُنْية، وحاجة ذلك أجمع إلى المحلّ كحاجة المشي والتصرّف. فإذا استبدّ التصرف، مع حاجته إلى المحلّ، بأن يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه، فيجب أن تقتضي حاجته إلى القاصد في وجه، كما احتاج إلى المحل، وهو حدوثه من جهته على ما ذكرناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنما كان يصح ما ذكرته لو صح ذكر وجه يحتاج إلى المحلّ فيه، سوى الحدوث الذي يحتاج فيه إلى الفاعل. فأمّا إذا تعذّر ذلك، وكان الوجه المعقول واحدًا، فلِمَ صيَّرتم بأنه يحتاج فيه إلى الفاعل، بأوْلى مني إذا قلت: إنه يحتاج فيه إلى المحلّ؟

قيل له: إنّ الأمر لو كان كما قلته، لوجب القضاء بحاجته في هذا الوجه إلى الفاعل دون المحل، من حيث بينّا تعلّقه بأحوال الفاعل دون أحوال المحلّ، ولوجب أن يَجُوز وجوده في غير هذا المحلّ، كما يجوز وجوده وهو في غير هذا المكان، ولما قدح ذلك فيما ذكرناه. وكيف، وحاجته إلى المحلّ قد تكون في حال بقائه، كما تكون في حال حدوثه، وحاجته إلى الفاعل إنَّما تصحّ في الحدوث فقط. وإذا ثبت تباين الحاجتين، سقط ما توهّمه.

[شُبهــة]

فإن قال: هلّا قلتم: إنه يحتاج إلى المحل في وجوده فيه، ويحتاج مع ذلك إليه في حدوثه، حتى لا يحتاج في كِلَا الوجهين إلّا إليه؟

قيل له: لأنّ ذلك يبطل ما عَلِمْناه من وقوع التصرّف بحسب أحوال الجملة، فيجب فساده.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ حدوثه هو بحسب أحوال المحل، كما أنه بحسب حال الجملة، وأنْ كونه كذلك يوجب أنه حادثٌ من المحلّ أو منهما؟

قيل له: لأنّ أحوال الجملة معقولة، ومعقول تعلّق التصرّف بها، ولا حالَ للمحلّ يعقل حدوث التصرّف بحسبه سوى حلوله فيه؛ وذلك لا يختصّ حدوثه، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه.

[شُبهــة]

فإن قال: كيف يصح ما قلتم، مع قولنا: إنّ الفعل يحدث بطبع المحلّ، وإثباتنا له هذه الحالة، وزعمنا أن حدوثه بحسبها؟ بل ما أنكرتم أن التعلّق الصحيح هو هذا فقط، وأنّ حدوث التصرّف بحسب قصد زيد ودواعيه تابع لهذا التعلّق، ولولاه لم يصح ذلك؛ فبيِّنوا فساد ذلك، ليتمّ لكم ما ذكرتموه.

قيل له: إنّا قد بينّا في صدر هذا الكتاب بطلان القول بالطبع، في باب مُفرد، ودلَلْنا على أنه غير معقول، وأنه لو عُقِل، لما صحّ تعليق الحوادث به، فأوردنا هناك ما يُغْني المتأمّل عن إعادته في هذا الموضع. والذي ذكرناه الآن، من أنّ هذا القول يُبطل ما عَلِمْناه من وجوب وقوع تصرّف زيد بحسب قصده، يبطل هذا السؤال؛ لأنه إن وجب حدوثه بحسب طبع المحلّ، فليس له تعلّق بالجملة، ولا لقصده فيه تأثير. كما أنّ تصرّف عمرو لا تعلّق له بزيد وأحواله، فكما لا يجب وقوعه بحسب قصد زيد ودواعيه، فكذلك يجب في تصرّف زيد نفسه لو وقع بحسب طبع المحلّ. وقد بينّا من قبلُ أنّ ما يختصّ المحلّ من الصِّفات الواجبة له لجنسه أو لِمَا هو عليه في جنسه، لو اقتضى حدوث الفعل لأوجبه في كل حال وعلى كل وجه؛ ولوجب من ذلك وجود الضدَّيْن؛ لأن حكمَ المحل معهما واحدٌ، ولوجب أن يحدث فيه ما تقتضي تلك الصفات حدوثه، قَصَد زيدٌ إلى إحداثه أم كَرِهَ، عَلِمَهُ أو جَهِلَهُ، قَدَر عليه أو عَجَز عنه، ولوجب أن لا يخرج المحل عن طريقةٍ واحدة؛ لأن ما يختصّ به إذا أوجب كونه في مكان، فيجب أن لا يخرج عنه، كما لا يخرج عن طبعه. وبينّا أن ذلك واجبٌ على من يثبت الطبع، ولا يُلزم من يثبت الفعل للمختار؛ لأنه يفعل

بحسب أغراضه وأحواله، فيجوز لذلك أن يخرج من فعلٍ إلى آخر. وبيّنا أنه كان يجب أن يكون المحل هو الفاعل، دون الجملة؛ ولو كان هو الفاعل، لكان هو القاصد والكاره والمذموم والممدوح والمأمور والمنهي، ولكان سائر أحكام الأفعال ترجع إليه، حتى يذمّ المحلّ على الإساءة ويشكر على الإحسان، ويعظم اللّسان على القول الحميد، وهذا في نهاية الفساد، فثبت أن تصرّف زيد بحسب تعلّقه به وحاجته إليه دون المحل. وقد بيّنا من قبلُ أنه لا يمكن أن يقال: إنه يحتاج إلى أمر مُوجب لأجله حدث بحسب قصده ودواعيه؛ لأن ذلك يُبطل ما عَلِمْناه من تعلّقه به، ويوجب أيضًا حدوث ما لا نهاية له من المعاني؛ لأن القول في ذلك المعنى المُوجب في أنه يجب أن يحدث لأجل معنًى آخر، كالقول فيه. وحدوث ما لا نهاية له يستحيل، ويُحيل وجود الحوادث التي قد ثبت حدوثها. ومتى قال: إنه ينتهي إلى مُحدث لا يتعلّق بأمرٍ موجب، لزم ذلك في هذا المحدث؛ لأن ما يوجب حاجةَ بعضها إلى محدث، واستغناءَه عن معنًى موجب، يوجبه في سائرها.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا ثبت بالجملة التي ذكرتموها أن تصرّف زيد يتعلّق به ويحتاج إليه، فلِمَ قلتم: إنه يحتاج إليه في الحدوث، وأنه حادثٌ من جهته؟

قيل له: لما بيّناه، من أنه لو لم يكن حادثًا من جهته، لعاد الأمر فيه إلى أنه لا يتعلق به ولا يحتاج إليه. وهذه الجملة تصح بأحد وجهين: إمّا بأن نبيِّن ابتداءً أنه يحتاج إليه في حدوثه دون سائر أوصافه المفارقة للحدوث، أو نبيِّن أنّ سائر الصّفات المعقولة للتصرّف لا يحتاج فيها إليه، فيجب أن يحتاج إليه في حدوثه، أو ما يتبع الحدوث.

وقد بيّنا في باب إثبات المُحدث كِلَا الوجهين، والأَوْلى أن نَعْتَمد عليه الوجهَ الأوّل، وهو أنّ ما أوجب تعلّقه به هو الذي يوجب حاجته إليه من حيث كان محدثًا؛ لأن حدوثه من الحاصل بحسب قصده دون سائر أوصافه، فيجب أن يحتاج إليه في الوجه الذي حصل عليه بحسب قصده. وقد بيّنا أنّ عدمه وكل صفة تختصّ حال العدم لا تعلّق لها به. وكذلك الصفات الراجعة إلى ما

هو عليه في جنسه لا يحصل عليها بحسب قصده، وإنما يحصل حدوثه أو ما يتبع الحدوث بحسب أحواله، فيجب أن يحتاج إليه فيها دون غيرها من الصفات. وقد بينّا أنّ بقاءه لا يتعلق به أيضًا، فلم يبقَ إلا ما ذكرناه. وإنّما حكمنا بأنّ هذا هو المُعتمد، لأنّ ما يبقى به تعلّقُ سائر صفات التصرّف بزيد هو الذي يثبت به حاجته إليه من حيث كان مُحدثًا، وهو أنه لا يقع عليها بحسب قصده.

وإذا احتجّ فيما نحكم بأنه لا يحتاج إليه التصرّف فيها من الصّفات إلى الرجوع إلى الأمر الذي به نعلم تعلّق حدوثه به، فيجب أن يكون هو المُعتمد. وإنّما كان يمكن الاعتماد على ذلك لو أمكننا إثبات بوجهٍ آخر سوى هذا الوجه. فأمّا إذا تعذّر ذلك، صار كِلَا الوجهين في حكم الوجه الواحد والاعتبار الواحد، فلذلك حكمنا بذلك فيه.

وقد بينّا من قبلُ أنه لا يمكن أن يقال: إنّ تصرّفه إنما يحتاج إليه من حيث وُجِد، مع جواز عدمه في تلك الحال. وفرّقنا بينه وبين ما نقوله من أنّ العالِم منّا إنما يحتاج إلى العلم من حيث حصل عالمًا، مع جواز كونه جاهلًا. وفصَلْنا بينه وبين اعتبار طريقة إثبات المعاني. وبينّا أنّ ذلك إنما وجب في إثبات الأعراض من حيث لم يتقدّم العلم بالمعنى الذي تتعلّق صفات الجسم به، بل وصلنا إليه من جهة الاستنباط، فلا وجه لإعادة ذلك.

[مقالة لأبي علي وأبي هاشم]

واعلم أن شيخينا أبا عليّ وأبا هاشم، رحمهما الله، قد بينّا أنّ هذا العلم خاصة لا أصل له يُرَدّ إليه، أنه لا يمكن فيه إلّا بيان طريقة النظر، والوجه الذي إذا تأمّله المتأمّل ونظر فيه الناظر وقع له من العلم ما وقع لنا به. وبينّا أنّ السائل إذا انتهى في سؤاله إلى طلب أكثر مما يقتضي النظر فيه العلم، لم يستحقّ جوابًا، ولم تَجُز له المطالبة عند ذلك بلِمَ، كما لا يمكنه القدح فيه بمناقضة ومعارضة. وبينّا أنّ السائل إنما يسوغ له ذلك، إذا لم يستوفِ المسؤول الدلالة على الوجه الذي يقتضي النظر فيه العلم. فأمّا إذا استوفاها قَبُح منه

المطالبة، وجرى في مطالبته مجرى مَنْ طلب مِنْ غيره ما لا يُطيقه؛ لأن الزيادة على ترتيب الدلالة التي لا يحتاج إليها لا نهاية لها، ووجودها كعدمها في الاستغناء عنها، إلا أن يطلب كشفها بعبارةٍ أخرى وإيضاحها بشاهدٍ ومثال. ومَنْ طلب ذلك لم يكن طاعنًا فيها ولا مطالبًا بوجه صحتها. لكن الأمر وإنْ كان كما قالاه في أنه لا أصل له في العلوم الضروريّة، فدافعه بمنزلة مَنْ دفع العلوم الضرورية، على ما بيّناه؛ لأنه إذا قال: إن تصرف زيد ليس بحادثٍ من جهته، بل المُحْدِث له غيره، أوْ لا مُحدث له أصلًا، أو وجب عن طبع أو عن معنًى مُوجب، فلا بدّ من أن يدفع ما عَلِمْناه من وجوب تعلّقه بحسب قصده ودواعيه، وذلك ممّا يُعلم باضّطرار، وإنْ كان في جملته ما يُعلم بالتأمّل، ويصير من هذا الوجه بمنزلة مَنْ دفع أصلًا له ضروريًا.

فأمّا الاستدلال، على أن جميع الحوادث متعلقة بمُحدث لحمله على تعلق تصرّف مَنْ نشاهده به ووقوعه بحسب قصده، فبعيد؛ لأنّ الطريق، التي بها نعلم حاجة هذا التصرف في الحدوث إليه، استدلال، وطريقة جميع ما يحدث من العباد واحدة، فلا يمكن أن يُقاس بعضها على بعض.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أنّ ادّعاء الضرورة في ذلك لا يمكن، وأنه لا يمتنع مع كمال العقل أن يُشكّ في أن بناء الدار وتأليف الحيل إمّا مُحدث أوْ لا. وبيّن أنَّ مِنْ جهة العادة، يخالف ما عَلِمناه واقعًا من العباد من بناء الدُور والكتابة والنّساجة وغيرها، لما لم تجرّبه العادة من تأليف الحِيَل وغيره.

وقد بينّا أن العلم بما له يستحقّ الموصوفُ الصفةَ، لا يكون ضروريًا في شيءٍ من الصفات؛ لأن العِلل إنما يُعلم كونها عِللًا بالدليل، وكذلك ما يجري مجراها من الوجوه التي تستحقّ لها الصفات.

[استدلال لأبي علي وأبي هاشم]

فأمّا الاستدلال على أنّ تصرّف العبد فعله بالذمّ والمدح وحسن الأمر والنّهي، فقد اعتمد عليه شيخنا أبو علي رحمه الله، في كتبه، وغيره من الشيوخ

المتقدّمين. وذكره شيخنا أبو هاشم، رحمه الله أيضًا، إلّا أنه ربما أتبعه بأنْ قال: وإنْ كان الذي نعتمده هو وقوع تصرّفه بحسب قصده وإرادته وعلمه وقدره، وربما مضى عليه ولم يعترضه. وقد ذكر في الجامع[١] أنّ الاستدلال على أن المتولّد فعله بذلك لا يصح؛ لأنه يجب أن يعلم أنه فعله أوْ لا؛ ثم نحكم، بحسن الأمر به، والنّهي عنه، والذمّ والمدح عليه. والشيخ أبو عبد الله، رحمه الله، يقول: إنه يمكن أن يستدلّ به ثانيًا.

فأمّا في ابتداء الاستدلال على أن تصرّف زيد فعله، فلا يمكن. ولا يقدح ذلك في احتجاج الشيوخ بذلك على المُجبّرة[٢]؛ لأنهم قصدوا به إلى إبطال قولهم: إنّ تصرّف العبد فعلٌ لله؛ لأنه لا بدّ من القول بأنّ فعل الغير يحسن أن يُؤمر به ويُنْهى عنه. وما عُلِم أنه ليس بفعل له لا يحسن ذمّه ومدحه عليه. وإنما النظر في التصرّف الذي نحن فيه واقفون، هل يجوز أن يعلم أنه فعلٌ لزيد بالأمر والنهي والذمّ والمدح، أم لا؟ فأمّا مع القطع على أنه ليس بفعلٍ له، فلا إشكال أنه لا يحسن ذلك فيه.

واعلم أنّ حسن الأمر والنهي والمدح والذمّ لا يحصل العلم به، إلّا وقد حصل العلم بتعلّق تصرف العباد بهم، ووقوعه بحسب قصدهم ودواعيهم؛ لأن مَنْ لم يعلم ذلك أوّلًا، لم يعلم حُسْنها. ومتى عَلِم الحوادث على الجملة، وعَلِم وقوعه بحسب قصد العباد ودواعيهم من نفسه وغيره، صحّ أن يعلم حُسن الأمر والنهي والذمّ والمدح، فلهذا وجب تقدّم ذلك العلم عليه. ومتى عَلِم ذلك، صحّ أن يستدلّ به على أنه حادث من جهتهم بحسن الأمر والنهي والذمّ والمدح، كما يصح أن يستدلّ عليه بوجوب وقوعه بحسب قصدهم؛ لأنه كما يعلم مفارقة تصرّفه لتصرّف غيره في وقوعه بحسب قصده، فكذلك يعلم مفارقته له في حُسن ذمّه ومدحه وأمره ونهيه، فيصح الاستدلال بكلّ واحد من الأمرين، إذا حصل العلم بهما قبل العلم بأنه فعله.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) وهم المعتقدون بالجبر ويسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

[شُبهــة على كلام لأبي هاشم]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ العلم بحسبهما لا يحصل إلّا بعد العلم بحدوث الفعل من جهته، على ما حكيتموه عن أبي هاشم رحمه الله. وصحة ذلك تُبْطِل ما ذكرتموه من صحة الاستدلال به؛ لأنه يؤدّي إلى أن يستدلّ بالشيء على ما يُعلم قبله، أوَ ليس الشيوخ قد قالوا: إنّ المُجبّرة لا يصح، مع قولها، أن يُعلم حسن الأمر والنهي والذمّ والمدح، ولو صح العلم بذلك، قبل العلم بأنّ تصرّف العبد فعله أو فعل غيره، لم يمتنع أن يعلموه وإن جَهِلُوا كونه فعلًا للعبد، كما يصح منهم العلم بوقوع تصرّفه بحسب قصده مع الجهل بذلك. أوَ ليس قد قال أبو هاشم، رحمه الله: إنّ العلم بوجوب شكر النعمة يتبع العلم بالنعمة؟ وأنّ فاعلها قد فعلها إمّا معيّنًا وإمّا مُجْمِلًا. فإذا صح ذلك في الشكر، وجب مثله في الذمّ والمدح؛ لأنّ كل ذلك من أحكام الأفعال بعد وجودها إذا وقعت من العالِمَ بها، فإذا وجب ذلك في الذمّ والمدح، وجب مثله في الأمر والنهي؛ لأنّ الآمر إنما يستحسن أمر غيره بما يعلم أنه يستحقّ به المدح إذا فعله، وكذلك النّاهي.

وبعد، فإنّ مَدْح الغير إنما يحسن على فعله دون فعل غيره، فلا بدّ من تقدّم العلم بفعل الفاعل على جملة أو تفصيل، حتى يعلم حسن مدحه عليه أو ذمّه لأجله. ومن قولكم: إنّ الفاعل إنما يستحقّ المدح بفعله، متى عَلِم أنّ ما فعله حسنًا وله صفة زائدة على حُسْنه، وأنه لم يفعل ما يُحيط المدح، ولا يحصل العلم بذلك، إلّا والعلم بأنه فاعل قد حصل؛ لأنه الأصل لهذه العلوم. وإذا لم يعلم حسنَ المدح على الفعل إلّا وقد علم حسنه والوجه الذي له حَسُن، فكيف يدّعي العلم بحسن ذلك؟ ولمّا علم كون الفعل فعلًا له أصلًا، ومن قولكم: إنّ حُسْن الشيء يتبع العلمَ به العلمُ بوجهِ حُسْنه، فكيف يعلم الفاعل حُسْن الذمّ ولا يعلم ما له حسن من كون الفعل فعلًا للمذموم؛ لأنه إنما إنما يَحْسُن لذلك دون غيره. ولهذا لا يُستحسن ذمّ زيد على حركاته مع تجويزه كونها فعلًا لغيره، كما لا يُستحسن ذمّه مع تجويزه كونها حسنة. وكلّ ذلك يبيّن أنّ الاعتماد على الذمّ والمدح في أن تصرّف العبد فعلٌ له، لا يصح على وجه.

قيل له: إنّ الذي قدَّمناه هو أنه يصح أن يعلم حسن ذمّه ومدحه، إذا عَلِم تعلّق الفعل به على الجملة، بأن يعلم وجوب وقوعه بحسب قصده وإرادته، وأنّ حاله معه بخلاف حاله مع غيره؛ فعند ذلك يكون مخيّرًا بين أن يستدلّ بذلك على أنه مُحدثه، وبين أن يستدلّ على ذلك بوجوب وقوعه بحسب دواعيه؛ لأنه قد عَلِم باضّطرار أنّ ذمّ الغير على ما لا تعلّق له به ألبتّة يَقْبُح. فإذا علم حُسن ذمّ زيد على تصرّفه، عَلِم أنه لا بدّ من تعلّقه به، ويعلم عند ذلك أن تعلّقه به هو، بأنه حدث من جهته على الوجه الذي يعمله، لما قدَّمناه من الدَّليل.

فأمّا ما يتعلق به جهنّم، من أنّ الأمر والنهي والذمّ والمدح إنما حَسُنت سمعًا من حيث يفيدنا الله تعالى بذلك؛ لا لأن للفعل تعلّقَ بالعبد، فقد بينّا أنّ ذلك لا يتمّ له؛ لأنه لا يصح أن يعرفه تعالى مع جهله بكون العباد مُحدثين. فكيف يصح أن يجعل الوجهَ في حُسْن ذلك السمعَ، ولا يمكنه أن يعرف مَنْ يَرِدُ السمعُ من جهته؟ ويلزمه أن يقول: إنّ العلمَ بسائر ما يكمل به العقل طريقُه السمع من قُبح الظلم، وكفر النعمة، والكذب الخالي من نفعٍ ودفعِ ضرر، وحُسن الإحسان والإنصاف. بل يلزمه أن يقول ذلك في العلم بالمشاهدات، وأن لا يجعله واجبًا بالمشاهدة. ويلزمه القول بأنّ هذا العلم لا يحصل لمن لا يعرف الله من الدَّهرية وغيرهم. ويلزمه أن يجوّز ورود السَّمع بحُسْن عبادة زيد، وأن يجري فيها وفي التعظيم والتبجيل مجرى القديم سبحانه. ويلزمه القول بأنّه يجوّز ورود السمع بمدحه على كل فعلٍ قبيح، وذمّه على كل فعلٍ حسن، وأن يختلف حال العُقلاء في ذلك. بل يجب أن لا يَأْمَنَ في أنّ كثير من الأنبياء من يُعَنّد أُمّته عن الله تعالى بذلك، حتى أن مَنْ يباهي منهم في مخالفة مرضاة الله يستحقّ المدح، ومَنْ بلغ الغاية منهم في اتّباع مرضاته يستحقّ الذمّ. ويلزمه أن يجوّز ورود العبادة بمدح إبليس وذويه، بل بعبادته، وأنْ لا يأْمَن ورود ذلك في بعض أزمان الأنبياء عليهم السلام. ويجب على هذا القول أن يكون العلم بحسن الأمر والنهي والذمّ والمدح، دون العلم بصحة السمع وما يتعلّق به في الجلاء؛ لأنه كالأصل له، وفي عِلْمنا بخلاف ذلك؛ لأنّ جميع العُقَلاء يعلمون حُسْنه وإن اختلفت أحوالهم في معرفة السمع وما يتعلّق به، دلالةً على بطلان ما

تعلّق به. ولا يُمكنه أن يطعن فيما قلناه من حيث قلنا: إنّ العبد قد يفعل ما لا يحسن أمره به، ولا نهيه عنه، ولا ذمّه عليه ولا مدحه؛ لأن ذلك إيجاد مثل المدلول مع عدم الدّلالة. وذلك مما لا يقدح فيها، بل يجب إذا دلّ دليلٌ آخر عليه أن يُقارنه.

[دفاع القاضي عن أبي هاشم وشيوخه]

ونعود إلى الجواب عمّا قدَّمناه من الأسئلة، فنقول: إنّ العلم بحُسْن الذمّ والمدح لا يتعلّق بالعلم بحدوث الفعل من جهته على التفصيل، ولا يمكن أن يُحكى ذلك عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله، في الجامع[1] وغيره؛ لأنه كلامه مُحتمل. ولو كان كذلك، لوجب أن لا يعرف حُسن الذمّ والمدح مَنْ لم يستدلّ فيعلم على التفصيل حدوث فعل زيد من جهته، وأنه مُوجده ومُخترعه، والمعلوم من أحوالنا وأحوال العقلاء خلافه؛ فصحّ أنّ العلم بذلك يتعلق بالعلم بتعلق تصرّفه به، على الجملة دون التفصيل، على ما قدَّمناه.

وأمّا ما ذكرته من أن السّلف قالوا: إنّ المُجبّرة لا يصح، مع قولها، أن نعلم حُسْن الأمر والنهي والمدح والذمّ، فادّعاء ذلك على الجميع لا يمكن. بل كثيرٌ منهم يجعل علمهم بحسن ذلك مُوجبًا لبطلان اعتقادهم، ويستدلّ به على أن العبد مُوجد ومُحدث. وأمّا شيوخنا خاصّة، فقد جعلوا العُمدة فيه استحقاق الذمّ، وقد قالوا: إنّ العلم بحسن الذمّ كما يحصل عند العلم بتعلّق القبيح به، فكذلك يحصل عند العلم بأنه لم يفعل الواجب، وادّعوا في ذلك العلم الضروريّ، وإن احتيج في تفصيله إلى استدلال. وقد اعتمدوا عليه في أصل المعرفة، لأنهم رتّبوا الخاطر[2] والدَّاعي[3] على أنه تنبّه على ما يعرفه من حسن ذمّه على القبيح وإن اشتهى، وذمّه على الحَسَن وإن شقّ عليه؛ فلولا أنّ العلم بذلك ضروريّ على الوجه الذي ذكرناه، لما صحّ هذا القول.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

(٢) الخاطر: تصوّر المعنى بالقلب. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٠). الكلام الخفي يرد على المكلّف من خارج. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٣).

(٣) يشرح القاضي نفسه الدّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤). ولكنه، يفصّل الكلام عن الدّاعي في هذه الموسوعة.

وأمّا العلم بوجوب شكر النّعمة، فإنه يتعلق بأمرين: أحدهما أنّ ما فعل به نعمة، والثاني أن يكون متعلّقًا بفاعله. فمتى علم تعلّقه به على الجملة، وأنّه نعمة، عَلِم حُسْنه؛ فالقول فيه كالقول في حُسن الذمّ والمدح، وإنْ كان الكلام في قبح الفعل أظهر من الكلام في كونه نعمة. فلهذا صار حُسْن الذمّ أظهر من وجوب شكر النّعمة. ولهذا يعدّ الشيوخ رحمهم الله، العلم بوجوب شكر المُنْعِم في جملة ما يَكْمُل به العقل. ونحن وإنْ قلنا: إنّ المدح لا يحسن إلّا إذا عَلِم إنّ ما فعله حسنًا، وله صفةٌ زائدةٌ على حُسْنه، وأنه لم يفعل ما يُحْبِطه، فكلّ ذلك مما قد يُعلم على الجملة، ويُعلم عنده حُسْن المدح والذمّ، فلا يُعْتَرض به على ما قلناه.

وما نقوله من أنّ حُسْن الشيء يتبع العلم بوجه حُسْنه، لا يقدح فيما قلناه؛ لأنا قد أوجبنا أن لا نعلم حُسْن الذمّ والمدح، إلّا وقد نعلم تعلّق الفعل به على وجهٍ يكون حاله معه بخلاف حاله مع غيره. ولا يمتنع أن نعلم في الجملة أنّ من حقّ فاعل القبيح أن يستحقّ الذمّ، إذا كان على صفة؛ ومن حقّ فاعل الواجب أن يستحقّ المدح، إذا كان على صفة. كما نعلم أنّ من حقّ الظلم أن يكون قبيحًا، ويحتاج إلى الاستدلال عند التعين في أن الضرر ظلم، وفي أنّ زيدًا فاعلٌ للقبيح، فيكون ما قدَّمناه غير كافٍ في أنْ زيدًا بعينه قد استحقّ الذمّ على هذا الفعل دون أن يَنْضاف إليه الاستدلال على حال فاعله مفصّلًا، وتعلّقه به على جهة التفصيل. لكن في الظلم يجب أن يستدلّ في كل ضرر بعينه أنه ظلم، وإنْ كان حاله قد يختلف في ظهور البعض وغموض البعض. وليس كذلك حال زيد في تعلّق تصرّفه؛ لأن تعلّقه به، واختصاصه معه في الظهور لجميع العقلاء، كالعلم بأنّ مِنْ حقّ فاعل القبيح أن يستحقّ الذمّ، ولا يمتنع أن يستحقّ الذمّ على الفعل بشرط، وكذلك المدح. والعلم بأنّ زيدًا يحسن ذمّه على القبيح إنْ لم يُكْفِرُه، وعلى الحَسَن إن لم يُحْبِطُه؛ متى حصل، استقام الاستدلال به، وإن لم يعلم أنّ هناك ما يُحبط أو يُكفر. فإذا صح ذلك في الذمّ والمدح، وجب مثله في الأمر والنّهي؛ لأن الآمر يعلم حُسن الأمر بما إذا فعله الفاعل استحقّ المدح عليه، والنهي عمّا إذا فعله استحقّ الذمّ عليه. وقد يعلم حُسْن الأمر والنهي لأغراضٍ ترجع إليه من منافعه ومضارّه، لا إلى

المأمور المنهيّ. وهذه الجملة تبيّن صحة الاستدلال بالذمّ والمدح على أنّ تصرّف العبد فعله، والوجه الذي يصحّ عليه.

[شُبهــة]

فأمّا قول القائلين بالكسب[(١)]، من أنّ ذلك إنما يحسن لأن العبد مُكتسب لتصرّفه، فسنبيِّن بطلانه عند ذكر حدّ الكسب في فصلٍ مُفرد، إن شاء الله[(٢)].

فأمّا الاستدلال، على أن تصرّف زيد فعله، بأنه لو لم يكن فعله لم يكن ليفزع إليه عند النّوازل، كما لا يفزع إلى تغيير هيئته وطوله وسائر أحواله التي لا تتعلّ باختياره، فبعيد؛ وذلك لأن أحدنا قد يفزع إلى الشيء على وجهٍ لا يصح، نحو أن يفزع إلى نقل جسمٍ عظيم، ثم لا يؤاتيه، ويفزع إلى القيام بضرب من التدبير ظنًّا منه بأنه ينهضُ به، ثم يقعد عنه. وكذلك لا يمنع أن يقال: إنه يفزع إلى إحداث الأفعال، لضربٍ من الظنّ، وإنْ كان مُحدثها غيره. وقد يفزع كثيرٌ من الناس إلى الألوان والعلوم، ولا يجب كون ذلك فعلًا لهم.

وبعد، فإنّ هذا القائل لا يخلو من أن يدّعي أنهم عَلِموا ما فزعوا إليه، أو فزعوا إليه على جهالة. فإن أقرّ بأنهم غيرُ عالمين بذلك، فقد أبطل استدلاله؛ لأن الاستدلال باعتقاد مَنْ يجوز كونه جاهلًا، لا يصح. وإن ادّعوا كونهم عالمين بذلك باضّطرار، فيجب أن يُشاركهم غيرهم فيه، وقد استغنى عن الاستدلال بذلك. وإن ادّعى أنهم علموا ذلك استدلالًا، فقد كان يجب أن يذكر ما به استدلّوا، دون فزعهم.

---

(١) الكَسْب: بيّن القاضي عبد الجبار في كتابه (شرح الأصول الخمسة) معنى الكَسْب، فقال: هو كل فعل يستجلب به نفع، أو يستدفع به ضرر. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٤). وقال الماتريدي (ت ٣٣٤ هـ): إن العبد له قدرة على نوع من الفعل، وهو الكسب. (التوحيد للماتريدي ص ٩١).

(٢) راجع: فصل في إبطال ما يتعلقون به من لفظة الكسب، وما يتصل بذلك.

[شُبهــة]

فإن قال: عَنَيْت بذلك أنهم يفزعون إلى أن يتحرَّكوا ويسكنوا ويتصرّفوا، لعلمهم بأنّ ذلك يجب وقوعه بحسب قصدهم ودواعيهم مع السلامة، فقد رجع إلى ما قلناه، وعدل عن استدلاله.

وأمّا الاستدلال على أنّ زيدًا يحدث تصرّفه من بناء وكتابة وغيرهما، بأنه لو لم يكن هو المُحدث لذلك لما استجهل العقلاء مَنْ يجمع آلات الكتابة والبناء وينتظر أن تصير دارًا مبنيّة وقصيدة مكتوبة. وفي عِلْمنا باستجهالهم لذلك دلالة على أنه المحدث له دون غيره، فلا يصح. وذلك أنّ هذا يوجب أن لا يصح أن يحدث الله تعالى من هذه الآلات دارًا مبنيّة ودفترًا مكتوبًا؛ لأن مَنِ انتظر ذلك من غير الباني منّا والكاتب، فهو مُسْتجهل على كلّ حال.

[شُبهــة]

فإن قال هذا المستدلّ: إنما يستجهل إذا انتظر أن يصير مبنيًا بنفسه، أو مكتوبًا، فأمّا إذا انتظره مكتوبًا، أو مبنيًا، بالله تعالى، لم يستجهل.

قيل له: إنّ هذا وإن نقض ما عوّلت عليه؛ لأن العقلاء لا يفصلون بين هذين المنتظرين، فإنه يُوجب أن يستدلّ بذلك على أنّ الشيء لا يكون محدثًا بنفسه، ولا بدّ له من محدِث. فأمّا أن يدلّ على أن زيدًا مُحدثه، فلا. وقد بيّنا في نقض اللّمع أنّ مَنْ يستجهل ذلك، إنِ استجهله عن غير عِلْم، لم يُعتدّ به. وإن استجهلوا هذا المنتظر لعلمهم بأنّ البناء يُحدثه الباني ضرورةً، فيجب أن يُشاركهم فيه كلّ عاقل، وذلك يُغْني عن الاستدلال. وإن علموه بدليل واستجهلوا ذلك، فيجب أن يُوردوا ذلك الدّليل ويستغنوا عن ذكر الاستجهال الذي لا يستقلّ بنفسه. وإنّما يصح إذا تقدّم العلم بما يُوجب صحته. وإنما يذكر شيوخنا في الكتب القريبة ذلك ليبيّنوا ما يقع بحسب قصد زيد يجب كونه فعلًا له، فيكشفوا بذلك القول فيه. وقد عَلِمْنا أنّ كثيرًا من الأُمور الحادثة بالعادة قد يستجهل مَنْ ينتظره على خلافه؛ كانتظار الولد من غير وَطْء والنبات من غير زرع، إلى ما شاكله. ولم يمنع ذلك من كونه مقدورًا، وكذلك القول فيما ذكر هذا المستدلّ.

[شُبهــة]

فأمّا الاستدلال على أنّ المُحدَث يتعلّق بالمُحدِث من حيث حدث في وقتٍ بعد وقت، فقد بينّا من قبلُ أنه لا يصح، سواء استدلّ بحدوثه في وقتٍ دون وقت على أنه لا بدّ له من مُحدِث يخصّصه بأحد الوقتين، أو استدلّ به على وجهٍ آخر، وهو: أنه إذا وُجِد عن عدم، فلا بدّ من أمرٍ يقتضي وجوده، وليس إلا الموجد والمُحدث. وسواء استدلّ به على وجه ثالث، وهو أنه وُجد في وقتٍ كان يجوز أن لا يُوجد بدلًا منه، فلا بدّ له من مُوجِد.

وبيّنّا القول فيه، ودلّلْنا على ذلك إنما يصح على طريقتنا في الاستدلال بوجوب وقوع تصرّفه بحسب قصده وإرادته على أنه فعله، فيصحّ أن يستدلّ به على هذا الحدّ. وبينّا أنّهم إذا أفسدوا على أنفسهم طريق العلم بأنّ المُحدِثات متعلّقة بالواحد منّا، وكان اختصاصها به بخلاف اختصاصها بغيره، فكذلك لا يمتنع أن تختصّ الحوادث بالحدوث على الوجه الذي قالوه، وإن لم يثبت له مُحدثًا أصلًا. وأوردنا في ذلك ما يُغْني عن الإعادة.

فأمّا الاستدلال على ذلك بأنّ الواحد منّا يَفْصِل بين حركة المختار، وحركة المُرتعش، وسائر الضروريّات الحادثة فيه، وأنّ ذلك يدلّ على أنّ ما يحدث على جهة الاختيار فعله، وحادثًا من جهته؛ فإنما يصح متى رتّب على ما قدَّمناه، بأن نبيِّن أنّ وجوب وقوعه بحسب اختياره يقتضي كونه فعلًا له على ما سلف القول فيه، فأمّا إذا أُريد به ظاهره، فإنه لا يدلّ؛ لأن التفرقة التي أشار إليها ليس بأكثر من أن هذا الحادث يختاره، ومتى اختار خلافه، وقع. وليس كذلك سبيل الحادث الآخر، لأنه قد يقع وإن لم يكن مختارًا له.

[شُبهــة]

ولقائلٍ أن يقول: إن ذلك إنما وجب، لأن الفاعل لأحدهما فيه قد أجرى العادة أن يحدث فيه اختياره، والفاعل الآخر ليس هذا حاله، كما أنه تعالى أجرى العادة في كثيرٍ من المأكول أنه يشبع عنده، وتنقطع الشهوة[1] إذا ناله،

(١) الشهوة: تَوَقان النفس وميل الطَّبع إلى المنافع واللّذّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

وليس كذلك حال غيره. ومتى قيل، في الجواب عن ذلك: إن تعلّقه بقصده واختياره إذا جرى على طريقة المُوجبات دون العادة، فيجب أن يدلّ على ذلك فعله، فهو رجوع إلى ما قلناه من قبل.

وإنما يصحّ ذكر ذلك، في إبطال قولهم: إنّ فعل العبد بمنزلة سائر ما يخلقه الله فيه؛ فبيِّن أنه كان يجب أن يجري على طريقة الضروريّات، ليبيّن بذلك أن أفعالهم ليست مخلوقة لله. فأمّا الاعتماد عليه في أنها أفعالهم، وأنها حادثة من جهتهم، فبعيدٌ على ما قدَّمناه. وأمّا الاستدلال على ذلك، بأنه تعالى قد ثبت أنه قد كلّف وأمر بهذه الأفعال، فلولا أنها حادثة من جهتهم لم يَحْسُن ذلك ولما صحّ وقوعه منه مع حكمته، فبعيدٌ؛ وذلك أنّ العلم به تعالى وبحكمته إنما يصح بعد العلم بكون العباد مُحدثين وفاعلين؛ لأن بعد ذلك يمكن العلم بإثبات المُحدث للأجسام ومعرفة صفاته وعدله، فكيف يستدلّ به على ما هو أصلٌ له، ومن حقّ المستدَلّ به أن يتقدّم العلمُ به على العلم بالمستدِلّ عليه؟ وكذلك القول في الاستدلال على ذلك باستحقاق الثواب والعقاب، ويحسن بعثة الرسل، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والوعظ، والوعد والوعيد، والزجر والترغيب؛ لأن ذلك أجمع لا يصح أن يُعلم إلّا بعد العلم بإضافة الحوادث إلى العباد. وإنما يذكر الشيوخ، رحمهم الله، ذلك ليبيّنوا أنّ مَنْ أقرّ بصحة الدِّين والإسلام، وقال مع ذلك بالجبر، فقد ناقض، ونفى ما أثبت، وأنه يلزمه القول بأن جميع ذلك عبثٌ لا فائدة فيه؛ فعلى هذه الطريقة يصح إيراده. فأمّا الاستدلال على ذلك باشتقاق الأسماء، وأنه لو لم يكن فاعلًا لتصرّفه لم يُوصف بأنه مُحرّك ومسكن وضارب ومُخبر، كما لا يوصف بذلك من تصرّف غيره، ومما يحدث على سبيل الاضّطرار فيه، فلا يصحّ. وذلك أنّ الاشتقاق يتبع اللغة، والعبارات لا يُوصل بها إلى معرفة المعاني؛ فلا يخلو مَنْ أجرى هذه الأسماء على العبد مِنْ أن يعلم أنه مُحْدِث لهذه الأفعال باضّطرار، فيجب أن تقع فيه المشاركة، ويستغني عن ذكر الاشتقاق؛ أو عَلِموا ذلك باستدلال ثم أجروا العبارة، فيجب أن يذكر دليلهم؛ أو أجروا ذلك بظنّ، فلا مُعتبر به؛ أو جعلوا الاسم تابعًا لاعتقاد قلّدوا فيه، فلا يُعْتَدّ به؛ أو أجروا العبارة على ظاهر ما عَقِلوه من تعلّق هذه الأُمور بهم من حيث وقعت بحسب

قصدهم، وإن لم يعلموه مُحدثًا له؛ فلا دليل فيه على موضع الخلاف، فقد بانَ أن التعلق بذلك لا يصحّ.

وقد بينّا أن استعمال العبارة على وجهٍ يفيد ويصحّ، لا يكون إلّا بعد العلم بما وُضِعَتْ له، فهي إذن تابعة للعلم بالمعنى، فكيف يُتوصّل بها إلى إثبات المعنى؟ وهذا القول يؤدّي إلى المحال؛ لأنه يجب أن لا تُعلم عبارة على وجهٍ يصح إلّا بعد معرفة المعاني، ولا المعاني إلّا بعد معرفة العبارة، وذلك يُحيل العلم بهما جميعًا.

وإنما نذكر ذلك، لنبيِّن لمن أقرّ بصحة الإسلام أنه يلزمه أن يجري على الله سبحانه من الأسماء المأخوذة من الأفعال ما يجري على العباد. وأنّ ذلك إذا كان بخلاف الدِّين والإجماع، فيجب فساد قولهم على ما سنبيِّنه.

وأمّا الاستدلال على ذلك بوقوع تصرّفه بحسب قدره، فإنَّ حكم تصرّفه في ذلك مخالف لتصرّف غيره، فلا يصحّ ابتداءً؛ وذلك أنه يجب أن يَعْلم، أوّلًا، حدوث تصرّفه من جهته، ليعلم أنه قادر، ثم يَعْلم ثانيًا بجواز كونه غير قادر أنه قادر لعلّة. وعند ذلك يعلم بالاختيار وقوع تصرّفه بحسب قدره، إذا عُرِفت أحواله فيما يقدر من قبل، فأمّا وكلّ ذلك غير معلوم، فكيف يصحّ أن يستدلّ به؟

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ عند العلم بوجوب وقوعه بحسب قصده وإرادته، ومفارقة حاله، في تلك الحال تصرّف غيره، يعلم أنه قادر، وأنه مفارق لمن يتعذّر وقوع التصرّف منه على هذا الوجه، ويصحّ أن يعلم كونه قادرًا بقدرة، وأن يستدلّ به على ما قلناه، وإن لم يعلم أنه فاعل لتصرّفه مُحدِثٌ له؟

قيل له: متى لم يعلم أنّ التصرّف حصل به على بعض الوجوه، لا يعلم أنه على حال يُفارق بها غيره. ولذلك لا يصح للمجبّرة العلم، بأنّ الواحد منّا قادرٌ، مع اعتقادهم أنّ الفعل بالله تعالى حصلَ على سائر صفاته؛ لأن مَنْ يعتقد ذلك لا يجعل للعبد المتصرّف مرتبة على سائر مجال الأفعال، فكيف يصح أن يعلم أنه قادر؟

[شُبهـــة]

فإن قال: إنه إذا سَلِم من اعتقاد الجبر[١]، وكان على الفطرة[٢]، وعَلِم في الجملة وقوع تصرّفه بحسب قصده على طريقةٍ واحدة، وأنه لولا قصده مع السلامة لم يحصل التصرّف، فإنه يعلم بذلك في الجملة، أنّ له حالًا فارق بها غيره ممن يتعذّر ذلك عليه، فلا يجب إذا لم يصح للمجبّرة ما ذكرتموه، أن لا يصح لمن ذكرناه التعلّق به.

قيل له: متى لم يعلم ما يدلّ عليه وجوب وقوعه بحسب قصده وإرادته في المرتبة الأُولى، فكيف يعلم المرتبة الثانية؟ لأن ذلك يدلّ على أنه مُحدثه، ثم يعلم لمحدثه حالًا يفارق بها مَنْ لا يصح منه إحداث الأفعال. وكيف يصح أن يقال: إنه يعلم الثاني ولا يعلم الأوّل؟

[شُبهـــة]

فإن قال: إني أقول: إنه يعلم الأوّل على الجملة، كما يعلم الثاني، فلا وجه لما أسقطتم به كلامي.

قيل له: إنّ كونه مُحدِثًا له، متى عَلِمَه، فقد عَلِمه على التفصيل. وإنما نقول في بعض المواضع: إنه فاعلٌ على الجملة، ونعني بذلك العِلم بطريق كونه مُحدِثًا من وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه. فأمّا إذا عَلِم حدوثه من جهته، فقد حصل له العلم مفصّلًا. وعند ذلك لا نُنكر أنّ تعلّمه قادرًا، على ما قدَّمناه. فأمّا قبل ذلك، فالعِلم به متعذّر، وإذا تعذّر ذلك، لم يصح الاعتماد على هذه الدلالة ابتداءً، وإنْ صحّ ذلك فيه ثانيًا على ما نبيِّنه من بعد. فأمّا ما يجري في تضاعيف كلام شيوخنا، رحمهم الله، من أن عجزه لمّا كان يخلّ بتصرّفه، عَلِم أنه حادِثٌ من جهته؛ لأنه لو كان فعلًا لغيره، لم يخلّ ذلك به، وإنما يُذكر مضافًا إلى غيره على جهة الكشف، ولا يكاد يجده في الكتب إلّا

---

(١) الجَبْر: هو الحمل على الفعل والاضطرار إليه بالقهر والغَلَبة. وهو إسناد فعل العبد إلى الله. وهو إفراط في تفويض الأمور إلى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا إرادة له ولا اختيار له. (جامع العلوم ١/٣٨٣؛ التعريفات ص ٣٣؛ تصحيح الاعتقاد ص ٣٢).

(٢) الفطرة: هي الصّفة التي يتّصف بها كل موجود في أوّل زمان خلقته. (الكليات ص ٢٥٥).

كذلك؛ لأنهم يقولون: إنّ تصرّفه يقع بحسب قصده وإرادته ودواعيه، وبحسب قدره وعجزه وكراهته يخلّان بحدوثه. فأمّا مجرّده، فالتعلّق به أبعد مما قدّمناه؛ لأنّ القدرة إذا لم تُعرف إلّا بعد العلم بأنّ تصرّفه فعله، فالعجز بأن لا تُعرف إلّا بعده أَوْلى؛ لأن طريق العلم بإثباته، إنْ كان معلومًا، هو انتفاء القدرة به، فما لم تُعلم القدرة، لا يصح أن يُعلم، فالتعلّق به في إثبات تصرّف زيد فعلًا له بعيد. ومتى ضُمّ إلى غيره، لم يُذكر على أنّ له تأثيرًا في الدّلالة، وإنّما يُورد على جهة الإيضاح. وإلّا فالدّلالة التي تقدّمت، إذا ذُكِر ذلك معها، كَهِيَ إذا لم يُذكر في صحة الاستدلال بها. وقد بيّنا في باب الصّفات أنه لا يمكن أن يدّعي أنّ العلم بكون القادر قادرًا ضروريّ.

[شُبهــة]

فليس لأحدٍ أن يقول: إذا عَلِم ذلك باضْطرار، صحّ أن يعلم القدرة ويستدلّ بوقوع الفعل بحسبها على أنّ الفعل فِعْلٌ لزيد، ولو ثبت ذلك أيضًا كان لا يصح أن يعلم ابتداءً مقدار قدرة، فيعلم وقوع الفعل بحسبها، فالتعلّق به لا يصح على كلّ حال.

وبعد، فإنّ ذلك يوجب أن يصح العلم بكونه قادرًا، وبأنّ له قدرة، وإن لم يُعلم فاعلًا. وقد بيّنا أنّ القدرة إنّما تَبِين من غيرها، بصحة الفعل بها عند وجودها، فمَنْ لم يعلم ذلك مِنْ حالها، لا يصح أن يعلمها أصلًا. وكذلك لا يُعلم القادر إلّا بعد العلم بصحة الفعل منه، فمَنْ لم يعلم ذلك مِنْ حاله لا يصح أن يعلمه قادرًا. وإنما جاز أن يَعْلم الإنسان مِنْ نفسه أنه مُعتقد؛ لأن هذه الصفة مما يجدها الإنسان من نفسه، كما يجد كونه مريدًا، وليس كذلك حاله في كونه قادرًا.

فأمّا الاستدلال على ذلك بوقوع تصرّفه بحسب كونه عالمًا، وبحسب علمه وأنّ جهله يخلّ بوقوعه محكمًا، فلا يصح ابتداءً؛ وذلك أنّا لا نعلم أنّ زيدًا عالمٌ، إلّا بعد العلم بكونه فاعلًا وقادرًا، ثم نستدلّ بتأتّي الفعل المُحْكم منه على أنه على صفةٍ زائدة على كونه قادرًا، فكيف يصح مع كونه فرعًا على ذلك أن يُستدلّ به عليه؟

[شُبهــة]

فإن قيل: جوّزوا أن يستدلّ الإنسان على أن تصرّفه فعله، من حيث وقع مُحكمًا بحسب كونه عالمًا معتقدًا، وجهله أخلّ بذلك، وإن لم يخلّ بجنسه.

قيل له: إنّا لا نعلم ذلك من حال تصرّفه، إلّا وقد عُلِم وجوب وقوعه بحسب قصده وإرادته؛ لأن ما يفعله مع العلم لا بدّ من كونه قاصدًا إليه مع التخلية. فإذا صح ذلك لم يَجُز أن يستدلّ بذلك على أنه فعله، ولا يستدلّ بوجوب وقوعه بحسب إرادته على أنه فعله؛ فإذن لا يكون مستدلاً بما ذكرته على جهة الابتداء، فأكثر ما فيه أنه يجري مجرى وجوب وقوعه بحسب قصده في الدّلالة. وقد عُلِمَ أنّ علمه بوجوب وقوعه بحسب قصده قد فُعِل، ولا يُعلم وقوع المُحْكم بحسب كونه عالمًا. ولا يجوز أن يحصل له هذا العلم، ولا يُعْلم وجوب وقوعه بحسب قصده؛ وذلك يوجب كونه دليلًا مؤكّدًا، ويُوجب تعذّر الاستدلال به ابتداءً.

وبعد، فإنه لا يعلم أنه من حيث علم الكتابة يصح منه إيقاعها دون أن يقصد إلى ذلك فتؤاتيه، ويجوز عند ذلك أنه تأتّى له، لا لكونه عالِمًا من حيث يعلم أنه قد يَعْلم ما يتعذّر عليه من فعل غيره، ومن الأُمور التي تتعذّر عليه لمنع أو لعدم آلة أو غيرهما؛ وذلك يوجب أن يعلم أوّلًا أنّ ما يقع بحسب قصده هو الذي أحدثه، من حيث كان قادرًا، فعند ذلك يَعْلم أنه إذا كان عالمًا صحّ منه إحداثه على بعض الوجوه، وإلا تعذّر ذلك عليه. ولا يبعد أن يقال على هذا الوجه أنه إذا عَلِم حاجة تصرّفه في وقوعه على بعض الوجوه إلى كونه عالِمًا معتقدًا، أنه لا يصح منه وقوعه على هذا الوجه متى لم تكن هذه حاله، عَلِم حدوث ذلك من جهته؛ لأنه إذا احتاج إليه في كيفيّة وقوعه، يجب أن يحتاج إليه في حدوثه، فيصحّ التعلق به. ويعلم عند ذلك أنه قادرٌ لعلمه بتأتّي الجنس منه في حال علمه وحال جهله. وما قدَّمناه من الوجه الأوّل أبْيَنُ في أن التعلّق به لا يصح.

[شُبهــة]

فأمّا الاستدلال على ذلك بالحاجة إلى الآلات، فإن عدمها يخلّ بوقوع ما هي آلة فيه، من مَشْي وكلام وبطش؛ فلقائلٍ أن يقول فيه: إنما يحتاج إليها لكونها محلاّ، وإنْ كان الفعل لغير من هي آلة فيه، وما يقع متولّدًا عمّا يفعل بها، فلقائلٍ أن يقول: إنّ فاعله فاعلُ السبب، والسبب ليس يفعل لمن هي آلة له، فحتى لا يُبَيّن أنه فعلٌ له من وجهٍ آخر، لا يصح أن يستدلّ به على أنّ ما تولّد عنه فِعْلٌ له. ولقائلٍ أن يقول: إنما يُعلم كونها آلة متى ثبت أنّ الفعل نفسه لا يحتاج في جنسه إليها، وإنما يُعلم ذلك متى ثبت أنّ غيره من القادرِين يقدر على إيجاده على غير هذا الوجه. وإلّا جوَّزوا أن يكون ما يقع بها ممّا يحلّ فيها أو في غيرها، في أنه لا يوجد إلّا كذلك بمنزلة أفعال القلوب التي يستحيل وجودها ووجود أمثالها إلّا في مثل بُنْية القلب. ولقائلٍ أن يقل: إنّه لا يعلم وقوع الشيء بحسب الآلات، وإنّ فَقْدها يخلّ به، إلّا وهو عالمٌ بوجوب وقوعه بحسب قصده، وأن كراهته تخلّ به. ويعلم ذلك مع جهله بوقوعه بحسب الآلات، بأن يعتقد ما قدّمناه، فيجب أن يكون هو المعتمد، وأن يكون ذكر الآلات تأكيدًا. ولقائلٍ أن يقول: إنّ هذه الآلات آلات لفاعلٍ آخر سواه؛ لأن المُعتبر في كونها آلة ليس هو بالاتّصال. ولذلك قد نفعل بيد غيرنا الفعل كما نفعله بيدنا، وإن افترقنا من وجهٍ آخر. وله أن يقول: دلّوا أوّلًا على أنّ مَنْ الآلة متّصلة به هو المُحدث والفاعل، دون أن يكون المُحدث غيره، وتكون آلة له. فلا بدّ من أن يبيّن كونه مُحدِثًا وفاعلًا، ثم يبيّن كون هذه الأبعاض آلات له في الأفعال، ولا يجري ذلك مجرى ما نعلمه من كون الحواس آلاتٌ لنا في الإدراك؛ لأن ذاك إنما صح من حيث يجد نفسه مُدْرِكًا. ونعلم أنّ فَقْد هذه الحواس يخلّ بهذه الحال، وليس يعلم نفسه فاعلًا ضرورةً. فلا بدّ من أن يُستدلّ عليه أوّلًا، ثم تُجعل الآلات آلاتٌ فيه.

وأمّا الاستدلال على ذلك بوقوع الفعل بحسب فعلِ آخر، فإنما يصح في المتولّدات دون المباشر، وسنبيِّن ذلك في بابه.

وأمّا ما يذكره بعض الشيوخ من أن الكتابة والبناء لما ثبت حاجتهما إلى كاتبٍ وبانٍ، وجب مثله في سائر الحوادث، فقد بينّا أنه تقريب؛ لأنّ القول

فيهما وفي سائر تصرّف العباد سواء. وثبت أنّ الذي يُعلم باضّطرار هو وجوب وقوعهما بحسب قصد الكاتب والباني. فأمّا حدوثهما من جهتهما، فطريقة الاستدلال؛ كما أن طريق سائر الحوادث الاستدلال. وإنما يُذكران دون غيرهما لأنّ حالهما أظهر؛ لأن لهما مِزْية في تقدُّم العلم بحاجتهما إلى مُحدِث على سائر الحوادث وسائر ما يُذكر في هذا الباب؛ فالأمر فيه ظاهر في أنه إنما يدلّ على أنّ الحوادث ليست خلقًا لله، وأنّ إثبات مقدور لقادرَيْن، وفعل لفاعلَيْن، لا يصح. ومَنْ تأمّله لم يَخُل ذلك عليه، فلذلك لم نُورده.

فصل في بيان ما يجوز أن يفعله العبد من الأجناس وما لا يصح ذلك فيه

اعلم أنّ ما قدَّمناه قد دلّ على أن الحركات[١] والسكون[٢] على اختلاف أجناسها مما يُحدثها العبد. ونفس ما يدلّ على ذلك يدلّ على أنّ الاعتمادات على اختلافها يصح أن يُحدثها ويفعلها؛ لأن جميع ذلك مما يجب وقوعه بحسب قصده ودواعيه. ويدخل في هذه الجملة جنس التأليف والألم والصوت والكلام، وإنْ كانت أجمع لا تقع إلا متولّدة؛ لأنها في وجوب وقوعها بحسب قصده ودواعيه كالكون والاعتماد. وكذلك القول في النظر والندم والاعتقادات المبتدأة والظنّ؛ لأن جميع ذلك يقع بحسب قصده.

فأمّا ما يقع عن النظر من العلوم، فلا يصح أن يقصد إليها بأعيانها؛ لأنه لا يعلمها قبل وقوعها. وإنما يعلم كونها فعلًا له لوقوعها بحسب السبب على ما نبيّنه من بعد.

وأمّا نفس القصد، فالذي يدلّ على أنه فعله وقوعهُ بحسب دواعيه؛ لأنه يفعله لما له يفعل المراد؛ لأن الداعي في المراد يدعو إلى الإرادة، والصارف عنه يصرف عنها، ولو لم يكن فعله لم يجب حدوثه بحسب دواعيه إلى المراد

---

(١) الحركة: هي الانتقال. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٥٩). وحصول الأول في الحيّز الثاني هو الحركة. (أصول الدين للرازي ص ٣٤).

(٢) السكون: هو مقام. (التوحيد للماتريدي ص ١٣٧). وهو القرار حيث الوجود (م.ن. ص ٢٧٨). ويقول القاضي عبد الجبار: إنما يستعمل حقيقة في المعنى الذي يضادّ الحركة ويعاقبها. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٧).

على طريقةٍ واحدة، كما لا يجب حدوث إرادةِ غيره بحسب دواعيه هو إلى المراد، وفي وجوب ذلك دلالة على أنه فِعْله.

يبيّن ذلك أنّ وقوع الشيء بحسب دواعيه إذا أوجب كونًا حادثًا من جهته على ما قدّمناه من قبل؛ فوقوعه، بحسب دواعيه إلى المراد الذي يتعلّق به من حيث كان متعلّقًا به على طريقةٍ واحدة، يدلّ أيضًا على أنه فِعْله.

يبيِّن ذلك أنّ المسبِّب إذا دلّ وقوعه بحسب السبب على أنه فعلُ فاعلِ السبب، فوقوع الإرادة بحسب الداعي إلى المراد يدلّ على أنها فعلُ فاعلِ المراد؛ لأنّها في وجوب وقوعها بحسب وقوع المراد، آكد من وقوع المسبّب بحسب السّبب أو مُساويًا له.

[شُبهــة]

فإن قيل: هذا يوجب أنّ طريق العلم بأنّ المراد فعله، وقوعه بحسب الإرادة، والعلم، بأنّ الإرادة فعله، وقوعها بحسب المراد. وهذا يوجب أنّ كل واحد منهما يُعلم لصاحبه؛ وذلك يوجب كونه دالّاً على صاحبه الذي يدلّ عليه وأنه دلالةٌ على نفسه.

قيل له: إنّ الأمر بخلاف ما قدّرته؛ لأنّا نعلم كون المراد فعله بوقوعه بحسب كونه قاصدًا، ومتى ذكرنا القصد فهذا مرادنا به. فقد صحّ العلم بحدوثه من جهته، وإنْ لم يعلم القصد أصلًا. فإذا استدلَلْنا على أنّ له قصدًا به، صار قاصدًا مريدًا، وقد تقدّم لنا العلم بكون المراد فعلًا له، صحّ أن نجعله دلالةً على أن القصد فعله، وليس في ذلك تناقض.

هذا، ولم نقل: إنّ القصد فعله؛ لأن المقصود فعله. وإنما اعتمدنا على أن الداعي إليه، لمّا دعا إلى القصد وعَلِم كونه تابعًا له فيما له يفعل، وجب كونه فعلًا لفاعلِ المراد؛ لأن تعلّقهما بداعيه يجري على حدٍّ واحد.

[شُبهــة]

فإن قيل: فيجب كون الداعي[1] أيضًا فعلًا له، لوقوعه بحسب الإرادة والمراد، ولوقوعهما بحسبهما.

---

(١) راجع الحاشية ٣ صفحة ٤٨ من هذا الجزء.

قيل له: لسنا نقول: إنها تقع بحسب المراد والإرادة، وإنما يُوجب وقوع المراد بحسبها؛ لأن الدواعي لا تفعل الفعل وتختاره، فهي متقدِّمة على الفعل، كما أنّ كونه قادرًا متقدّمٌ له. فكما لا يجب كون القدرة فعلًا له من حيث كان المقدور فَعَله، فكذلك فكذلك الدَّواعي. وإنما يختلفان في أنه قد تُعْلَم الدواعي قبل الفعل، ولا تُعْلَم القدرة قبله، وإلّا فهما في الوجه الذي ذكرناه سواء.

ولسنا نذكر أن يكون في الدَّواعي ما هو فعله، بل يوجب ذلك إذا كان ظنًّا واعتقادًا غير علم؛ لأنه تعالى لا يفعل فيه من ذلك إلّا العلم فقط؛ فما كان من فعله يعلمه فعلًا له لوقوعه بحسب قصده، على ما قدَّمناه. وإذا كان فِعْلًا له مضطرًا إليه لم يصح ذلك فيه. وعلى الوجهين جميعًا لا يجب، من حيث كان داعيًا إلى الفعل، أن يكون فعلًا له من حيث وقع الفعل بحسبه. ومتى ذكرنا الدواعي في هذا الباب، فإنما نُريد به حال الفاعل وما يحصل عليه دون نفس الاعتقادات التي تحصل في القلب؛ لأن ذلك يُعْلم ثانيًا.

فأمّا الكراهة[1]، فالذي يدلّ على أنها فعله أنّ الدَّاعي إليها هو الدَّاعي إلى الانصراف عن المكروه. فإذا وجب كون المكروه، لو وقع، فعلًا له، فكذلك الكراهة.

[شُبهــة]

فإن قيل: لحصول ما ذكرتموه، أنها إذا وقعت بحسب ما لم يقع، وجب كونها فعلًا له؛ وهذا بالضدّ مما ذكرتموه في الإرادة والمراد؛ فكيف يدلّ على أن الكراهة فعله؟

قيل له: الوجه فيه كالوجه في الإرادة والمراد، وإن افترقا من حيث ذكرت. ألا ترى أنّ كراهة غيره لا تقع بحسب انصرافه عن المكروه، وكراهته تقع بحسب الدَّاعي المُوجب لانصرافه عن المكروه، فصار في بابه بمنزلة وقوع الإرادة بحسب وقوع المراد فيما يقتضيه الداعي، فوجب كون الكراهة فعلًا له؟

(١) الكراهة: ما يُوجِب كونه (الذات) كارهًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١). الصَّارف عن الفعل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧١).

وفي الكراهة ما تكون جهة لفعله نحو ما به يصير التمنّي نهيًا، فلو لم يكن فعله لم يقع الفعل على الوجه الذي يقتضيه، كما لو لم تكن الإرادة فعله لم تصر جهة لأفعاله، والأوّل أوْلى؛ لأن ما هو من فِعْل غيره من الإرادة والكراهة بمنزلة ما هو مِنْ فعله في أنه يصير جهة للفعل؛ لأنّ المؤثّر في ذلك كونه مُريدًا كارهًا دون إيجاده لهما، على ما بيّناه في باب الإرادة. هذا إذا كانت الإرادة والكراهة، متناولَيْن لما يفعله.

فأمّا إرادته لفعل غيره ولفعله المُتراخي والمسبّب، فقد يريدها وتقع بحسب إرادته ودواعيه، فتدخل في جملة الأكوان وغيرها في أنّ الدلالة التي قدَّمناها شاملة لها.

فأمّا الكلام فيما لا يصح كونه مقدورًا للعباد من الألوان وغيرها، وفيما لا يصح أن يُوَلِّدوه في غيرهم، وإنْ صحّ أن يفعلوه في أنفسهم، فسنذكره في باب التولّد.

وأمّا ما يقع من أفعال العباد على جهة الاتّفاق من غير قصد، نحو ما يلحقه من الفَزَع عند الأمارات مما لا تتقدَّم فيه الدواعي التي لا يقصد لأجلها إلى الأفعال؛ فلا بد من أن يكون ممّن يصح أن لا يفعله على بعض الوجوه؛ فيدلّ ذلك على أنه فعله، هذا إنْ جاز أن يقع من غير قصدنا.

فأمّا إنْ كان بمنزلة سائر ما يلجأ إليه من الأُمور التي نريدها، وإن كانت مفارقة لفعل المختار، فلا كلام علينا فيه.

وأمّا الكلام في الفاعل إذا كان على صفة لا يصح معها كونه مريدًا وقاصدًا، كالساهي والنائم، فسنفرد به بابًا.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في بعض الأبواب: إنّ الواحد منّا قد يجوز أن يفعل ما يعلمه ولا يريده إذا لم يكن له فيه غرض، نحو أنْ يضرب غيره ويعلم أنه يُوجب انتفاض التراب عن ثيابه ولا يجب أن يريده. وفَصَل بين الواحد منّا وبينه وتعالى، فأوْجب أن يريده، جلّ وعزّ، ليكون أبلغ في

الحكمة. وقد قال في البغداديّات ما يدلّ على أنه قد يريد المسبَّب ولا يريد السبب، بأن لا يكون مُعينًا له ولا مفكّرًا فيه، ويكون غرضه في المسبّب فقط كمن يريد الخطاب، ولا يريد اعتماد اللّسان وتحريكه. وهذا ما شاكله الذي يدلّ على أنه فعله، وقوعه بحسب سببه ووقوع المسبّب المراد بحسبه وبحسب قدره، ووقوعه. والحال هذه، على الوجه الذي كان يقع عليه لو كان مريدًا للسبب وعالِمًا به. وسنبيِّن، من بعدُ، القول في أنّ كونه قاصدًا لا يصحّح الفعل ككونه قادرًا، وأنّ الدواعي لا تجري مجرى القدرة، فيما بعد إن شاء الله.

وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فصل في أن تصرف الساهي والنائم كتصرف العالم في أنه حادثٌ من جهته

الذي يدلّ على ذلك أنه يقع منه على الحدّ الذي يقع منه في حال يقظته، ولو لم يكن فعلًا له لم يجب ذلك فيه؛ كما لا يجب في تصرّف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه في حال يقظته، في القدر. وكما لا يجوز أن يقال: إنّ وقوع تصرّف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة، إنّما هو، لعادةٍ، من فعل غيره؛ فكذلك لا يجوز أن يقال: إنّ للعادة صار تصرفهُ في حال نومه كتصرّفه في حال يقظته؛ لأنّ ذلك مستمرّ على طريقةٍ واحدة، كما يجري ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرّف العالم بحسب قصده، على طريقةٍ واحدة.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنما تمّ ما ذكرتموه في تصرف العالِم بوجوب وقوعه بحسب حالٍ من أحواله، وذلك متعذّر في تصرف النائم في حال نومه، فالجمع بينهما بعيد.

قيل له: إنّ النائم يعلمه قادرًا في حال نومه، ويعلم وقوع تصرّفه بحسب قدره؛ لأن القدر الذي يقع منه هو مثل ما كان يقع من قبل؛ لأنه لا يصح في حال نومه أن يحمل ما يتعذّر عليه في حال يقظته.

[شُبهـــة]

فإن قيل: وبِمَ تعلمون أنه قادر، وأنّ فيه قدرة، ليتمّ لكم ما ذكرتموه؟

قيل له: لو لم يكن قادرًا في تلك الحال، لم يجب على طريقةٍ واحدة عَوْدُ حاله عند الانتباه إلى ما كان عليه من كونه قادرًا، ولا اختلف الحال في ذلك، وفي وجوب ذلك عند الانتباه دلالةٌ على أنه قادرٌ في الحال.

[شُبهـــة على التعب]

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز عَوْد حال التعب بعد زوال التعب، في كونه قادرًا، إلى ما كان عليه، وعَوْد حال النائم بعد نومه، في كونه عالمًا، إلى ما كان عليه، ولَمْ يوجب ذلك، كونه كذلك، في حال تعبه ونومه قادرًا عالمًا؛ فهلّا جوَّزتم زوال قدرته في حال نومه، وعودها في حال يقظته، عل طريقةٍ واحدة؟

[ردّ لأبي هاشم على الشُبهـــة]

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، قد ذكر في التعب أنّ قدرته باقية. وأنّ الذي لأجله يتعذّر عليه من الفعل، ما كان يتأتّى منه انضياف مواد، أو تُزايل أجزاء، أو استرخاء آلة، أو تخلخل حاصل فيه. فإذا مرح، وزال بالتمريح تلك الأحوال، كان كزوال المنع في تأتّي الفعل. ومتى قيل ذلك، فالقول فيه كالقول في النائم، وسقط السؤال.

وذكَرَ في موضع آخر أنّ قُدَرَهُ تُنْتَقص بالتّعب، ولم يقل إنه يَخرج من كونه قادرًا أصلًا. وإنما قال ذلك لبطلان ما تحتاج القدرة الزّائدة إليه. فإذا تعادل جسمه بعد زوال التّعب، فقد زال ذلك الوجه. فلذلك صحّ أن تعود حاله إلى ما كان، وإن كان ذلك غير مستمرّ؛ لأنّ أحوال الناس تختلف فيه، ويوجد فيهم مَنْ لا تعود حاله إلى ما كان، بل يكون أنقص منه، وفيهم خلافه. كذلك حال النائم؛ لأن حاله وهو نائم في احتمال جسمه للقُدَرْ، كحاله وهو مُنْتَبِه، فلا وجه يُوجب التفرقة بين الحالَيْن. وعَوْده إلى ما كان عليه مستمرّ أيضًا، ففارَق التعب من الوجهين جميعًا.

[شُبهــة]

وليس له أن يقول: إنّ النَّوم يُرخي بدنه، كالتعب؛ فمِنْ أين أنّ حاله وهو نائم كحاله إذا استيقظ؟ وذلك لأن ما قاله، إنْ صحّ، فإنما يوجب انتقاص قدره، لا إخراجه من كونه قادرًا أصلًا، وهذا يصحّح ما نقوله. وأمّا النائم، فإنما زال علمه لأنّ النوم هو سَهْوٌ ينفي العلوم، فإذا حدثت العلوم في حال اليقظة زال السَّهو، ولا بدّ من عَوْد حاله إلى ما كان إذا ثبت التكليف عليه، ولا بدّ في العلوم المُكتسبة من عَوْد حاله فيها إلى ما كان؛ لأنّ ذكر الأدلّة يوجب اختيار العِلم مع انتفاء الشُّبهة، وليس كذلك حاله في كونه قادرًا؛ لأن كونه نائمًا لا يُنافيه، ولا هناك أمرٌ يوجب عَوْد قدرته في حال اليقظة، وذلك فرقٌ بيِّن.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنما يتمّ ذلك متى ثبت أنّ القدرة باقية. فأمّا إذا قلنا: إنها تحدث حالًا بعد حال، فهو تعالى في حالِ نومه لا يُحدثها، وفي حال اليقظة يُحدثها، وليس هناك أمرٌ عادَ به إلى ما كان عليه.

قيل له: إنّ الدلالة، التي سنذكرها في باب القُدَر، قد دلَّت على بقائها، وعِلْمنا أنّ في حال النوم لم يحدث ما ينفيها، فيجب بقاء حاله وهو نائمٌ على ما كان، وفي ذلك صحّة ما ذكرناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنه لم يحدث في حال نومه ما يُنفيها؟

قيل له: لأنه لا ضدّ للقُدَر أصلًا، على ما قدَّمنا القول فيه. ولو كان لها ضدّ، لم يخلُ القول فيه من وجهَيْن: إمّا أن يجب وجوده في حال نومه، أو يجوز أن لا يوجد، ولا يمكن القول بوجوب وجوده في حال نومه؛ لأنه مما لا يحتاج النَّوم إليه. فيقال: إنه لو لم يوجد، لم يوجد النَّوم؛ لأن النوم هو ضربٌ من السَّهو، والسهو يعاقب العلم، فلو احتاج إلى العجز لاحتاج العلم إليه أيضًا، ولاستحال وجود السَّهو عن شيءٍ من الأشياء مع القدرة

وعدم العجز. ولوجب أن يحتاج إلى العجز في محلّه لا في سائر الأبعاض؛ فكان لا يمنع وجوده، والقدرة حالّة في سائر أبعاضه، وفي هذا رجوع إلى ما قدَّمناه. فلم يبقَ إلّا القول بأنّ في حال النَّوم قد يجوز وجود العجز، ويجوز أن لا يوجد. وقد عَلِمْنا أنّ مَنْ لا يوجد العجز فيه، فالقدرة باقية فيه ويصحّ أن يفعل بها؛ لأنه لا يمكن أن يُقال: إنّ هذا منع يُحيل الفعل بها معه؛ لأن النوم لا ينافي حركات الجوارح، ولا يجري مجرى المُنافي لها، فلم يبقَ إلّا أنه في حال نومه يصح أن يفعل بها، وإلّا أوجب ذلك قلبَ جنسها؛ لأن القدرة من حقِّها أن يصح الفعل بها مع ارتفاع الموانع، لشيءٍ يرجع إلى جنسها. فإذا صحّ في هذا النائم أن يفعل بقدرته، وقد عَلِمْنا أنّ ما يقع منه بحسب قدره كهُوَ في حال يقظته، فقد صحّ ما قلناه. وتجب صحة هذه القضية في كلّ نائم، إلّا مَنْ حصل فيه العجز، فإنه بمنزلة المستيقظ إذا عجز في أنه لا تحدث فيه الحركات على الوجه الذي كان يحدث من قبل، وإلّا أوجب ذلك استفساد الأدلّة. ولذلك لا يُجيز أن يكون وجوب تصرّف زيد بحسب قصد عمرو على طريقة واحدة، أو بحسب قصد القديم تعالى، لِمَا فيه من التلبيس، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. ولا يمكن أن يُستدَلّ على أن تصرّفه فِعْله، لوجوب العوض[1] عليه في ضربه الغير ولطمه له؛ لأن العلم بوجوب ذلك فرعٌ على العلم بأنّ تصرّفه فِعْله، فيجب أن يُعْلم ذلك أوّلًا، ثم يصحّ العلم بما قاله. ولا يمكن حمل النائم على البهيمة والطفل؛ لأنهما يقصدان إلى تصرّفهما، ويجب وقوعه بحسب قصدهما وإنْ كانا منتقصي الحال عن العاقل في العلوم، وليس لذلك مدخل في تعلّق تصرّفهما بهما. وليس كذلك النائم؛ لأنه لا يمكن ذلك في سائر تصرّفه، فلا بدّ من الاعتماد على ما قلناه.

---

(١) العوض: هو النفع المستحقّ لا على سبيل التعظيم والإجلال. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٤٩٤). وإلى هذا المعنى ذهب الشريف المرتضى فيقول: «العوض هو النفع المستحق العاري من تعظيم وإجلال. (جمل العلم والعمل ص ١١؛ ورسائل المرتضى ٣/ ١٤). وأما في «الحدود والحقائق»، فيقول الشريف المرتضى بأن العوض هو «النفع المستحق المقابل للمضار بلا تعظيم. (الحدود والحقائق ص ١٦٨). وأما «البريدي» فيرى أن العوض هو «النفع المستحقّ لا على وجه التعظيم». (الحدود والحقائق ص ٢٢٦).

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ النائم يقع سائر تصرّفه بحسب قصده ودواعيه، لكنه يذكر بعض ذلك وينسى البعض؛ لأنه لا يجب أن يذكر الفاعل ما كان منه من القصد والدَّاعي إذا كان مُنْتقص الحال عن العقلاء، وإنما يجب ذلك في العقلاء، لا على جميع الوجوه؟

قيل له: لا يخلو فيما سألته من وجهين: إمّا أن نقطع على ذلك من حال النائم، أو نجوّزه ونجوّز خلافه. وقد عُلِم أنه لا شيء يوجب القطع على ذلك؛ لأن القادر قد يفعل الفِعْل لكونه قادرًا من غير قصد وداعٍ، فلم يبقَ إلّا أنّ ذلك جائز، وجائزٌ خلافه. ولا يجوز أن يَستدلّ على أن تصرّفه فعله بأمرٍ مشكوكٌ فيه، فلا بدّ من الرجوع إلى ما قلناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنّ القادر يصح أن يفعل لكونه قادرًا فقط، وما أنكرتم أنه لا بدّ من داعٍ يختصّ بما يُوجده من مقدوره دون ما لم يوجده، ولولاه لم يكن أحد الضدَّيْن بالوجود أوْلى من الآخر.

قيل له: إذا عَلِمْنا أنّ الدواعي هي العلوم والاعتقاد والظّنون دون غيرها؛ لأن سائر ما لا يتعلّق بالفعل لا مدخل له في ذلك، وقد عَلِمْنا أن ذلك لو حصل، ولم يحصل قادرًا، لم يصحّ الفعل منه. ومتى حصل قادرًا، صحّ ذلك منه، فيجب أن يكون هو المصحّح للفعل دون الدّواعي. وإلّا أوجب ذلك أن نكون قد قرنّا بالعلَّة ما ليس بعلّة، ويحلّ قولنا في ذلك محلّ مَنْ يجعل المُوجب لتحرك الجسم وجوده ووجود الحركة. وليس لأحدٍ أن يقول: جوّزوا أن يصح الفعل منه للأمرين جميعًا، كما تقولون: إنه يصح لكونه قادرًا ولارتفاع الموانع، وكما تقولون: إنّ حمل الثقيل يصح لوجود أجزاءٍ كثيرة من القُدَر، فلو وجد بعضها دون بعض لم يصحّ ذلك؛ وكما تقولون: إنْ كونه عالمًا غنيًّا بمجموعهما، يقتضي أن لا يفعل القبيح، وكما تقولون: إنّ العالم بالفعل لا يفعله إلّا لكونه قادرًا وللدّواعي والقصد، فأوجَبُوا ذلك في جميع الفاعلين على اختلاف أحوالهم؛ وذلك لأنّ الدواعي إذا عُلِم أنها لا تُصحّح الفعل إذا

انفردت، ومتى حصل قادرًا عليه عُلِم أنه المصحِّح، ولم يثبت أنّ كونه قادرًا قد يحتمل، ولا يصح الفعل إلّا بانضمام الدواعي إليه، فيقال: إنّ الحُكْم بهما يتعلّق، كما نقوله في كونه عالمًا غنيًا؛ لأن أيّ واحدٍ منهما أُشير إليه، قد عَلِم أنه قد يسبق صاحبه وينفرد عنه، ويصح وقوع القبيح منه، فإذا اجتمعا لا يجوز ذلك. وكذلك القول في كثرة القُدَر التي معها تحمل الثِّقال من الأجسام.

ولسنا نقول: إنّ الفعل يصح منه لكونه قادرًا ولارتفاع الموانع، وإنّما نجعل ارتفاع الموانع كالشرط في صحة وجود الفعل من حيث ثبت استحالة وجود الضدَّيْن؛ بل قلنا: إنّ القادر يفعله لكونه قادرًا، كما نقول: إنّ القادر يفعل التأليف، عند تجاوز الجسمين، ولولاه لما صحّ أن يفعله، لا لأنّ الذي صحّح وجود الاجتماع هو تجاورهما مع كونه قادرًا؛ لأنّ تجاورهما لا يوجب له حالًا، فكذلك القول في ارتفاع الموانع. وكذلك القول في وجود الآلات والأسباب، أنه يصل فيهما إلى إيجاد ما يقدر عليه، فالفعل إنما يصح لكونه قادرًا دونهما. ولذلك يجب أن يكون المصحّح للفعل هو كونه قادرًا، دون الدَّواعي. وإنما نقول في العالم: إنه يفعل الفعل في أكثر أحواله للدَّواعي، من حيث كان يميّز بين الأفعال، فيُقدِّم على ما له فيه غرض. ولسنا نُحيل أن يفعل كثيرًا من أفعاله، لا للدَّواعي، وأنّ علمه إذن لم يكن فيه غرض وتعلّق بماله فيه غرض.

فأمّا المُسبِّب، فقد يفعله وغرضه خلافه بعد وقوع سببه، ولا يمتنع كون ذلك فعلًا له. فقد صحّ أنّ الفعل إنما يصح من الفاعل، لكونه قادرًا عليه دون الدَّواعي؛ وأنّ الذي قلناه في النائم، صحيح.

ويبيِّن ما قلناه: إنّ الدواعي التي هي الاعتقادات، قد يكون تعلّقها بما يستحيل وجوده من جهته، كتعلّقها بما يصحّ وجوده من جهته. ولو اقتضت صحة الفعل، لحلّت محلّ القدر في استحالة تعلّقها إلّا بما يحدث من جهته فقط. يؤيّد ذلك، أنّ من حقّ القدرة أن تقتضي لجنسها صحة الفعل بها، فلو لم يصح ذلك فيها إلّا مع الدَّواعي، لأوْجب ذلك قلب جنسها. ولا يمكن أن يقال: إنّ من شرط صحة الفعل بها ارتفاع الموانع؛ وذلك لأنّ الشيء إنما

يجعل شرطًا في غيره متى دلّ الدَّليل على ذلك فيه، وإلّا فالواجب القضاء بحصول ما يقتضيه الشيء لجنسه، حصل غيره أو لم يحصل. وإنما جعلنا ارتفاع الموانع شرطًا؛ لأن وجوده يُحيل الفعل، ولم يثبت في ارتفاع الدواعي أنه يُحيل الفعل، فيجعل وجودها شرطًا. وإذا جاز بقاء الفعل مع ارتفاع الدَّواعي، فكيف يجعل شرطًا في حدوثه؟ وإنما جاز ذلك في ارتفاع الموانع، لما كان المنع يُحيل وجوده على كل حال.

وبعد، فإنّ الدَّواعي هي الاعتقادات، واعتقاده أنّ له في الشيء نفعًا لا يغيّر حال المقدور ولا يوجب له حكمًا ليس له مع فَقْده، واعتقاده هو فيه كاعتقاد غيره. فإذا لم يصح القول بأن اعتقاد غيره يؤثر في صحة وجوده، فكذلك القول في اعتقاده. على أنه لو أثّرت الدواعي في صحة وجوده، لكانت الدَّواعي من جنس القدر، لاشتراكهما في صحة وقوع الفعل بهما، وفي هذا قلب جنس الدَّواعي، وإيجاب وقوع فعلٍ واحد بقدرتين من قادرَيْن. على أنّ الدواعي إلى الفعل قد يُقابلها ما يصرف عن الفعل، فكان يجب على هذا أن لا يصحّ الفعل بالقدرة، والحال هذه، وأن يكون بمنزلة العجز، وأن لا يفصل هذا القادر بين حاله، وهي موجودة فيه، وحاله، وهي معدومة عنه، أو العجز موجود فيه. بل كان يجب، إنْ كانت الدَّواعي إلى الفعل تصحّح وجوده، أن تكون الدَّواعي إلى أن لا يفعل؛ كالعجز في أنه يوجب استحالة وجوده. ولو كان كذلك لأدّى إلى استحالة كونه قادرًا على الشيء مع حصول الدَّواعي الصارفة عن فعله؛ كاستحالة كونه قادرًا على الشيء، عاجزًا عنه، وصحة ذلك تُبطل هذه الجَهالة. على أنّ في الدَّواعي، ما يدعو القادر إلى إيجاد الفعل وهو على صفة، ولا يدعوه إلى إيجاده وهو على صفة أخرى؛ لأنّ دواعي الفقير قد تُخالف دواعي الغنيّ، وهذا يؤدّي إلى أن يكون ما يصحّح الفعل في حال، لا يصحّحه في حالٍ أخرى، لوجود مالٍ أو غيره. وهذا يُبطل القول: بأنّ للدواعي مدخلًا في صحة الفعل. على أنّ الدواعي نفسها قد تكون من فعله، فيكون المصحّح لإيجادها القدرةَ دون دواعٍ أُخر. ولا يصح أن يقال: إنه لا بدّ فيه من دواعٍ أُخر، دون دواعٍ أُخر؛ لأنه قَد يسبق إلى اعتقاد وظنّ، ويقدم عليهما باتّفاق، ثم يدعوه ذلك إلى الفعل.

وبعد، فإنّ القادر قد يظنّ في الشيء نفعًا فيفعله، والمعلوم أنه يضرّه؛ فلو كان إنما صحّ للدواعي، لما جاز أن يتناوله على خلاف ما هو به؛ كالقدرة. على أنّ الداعي لا تعلُّق له بحدوث الفعل، فكيف يقال: إنه، مع القدرة، يقتضي صحة حدوثه؟ ولو جاز أن يقال في الدّواعي ذلك، وحالها ما قلناه، لجاز أن يقال في القصد مثله، وإن تناول الفعل في حال حدوثه.

وكل ذلك يبيّن أنه لا يمكن أن يُقال في النائم: إنه يفعل الفعل للدّواعي، من حيث لا يصح الفعل بالقدرة فقط دونها، فإذا ثبت أنّ الفعل يصح بالقدرة فقط، لم يمتنع أن يفعله مع فَقْد الدَّواعي، وإنْ كان حاله مع أحد المقدرتين، كحاله مع ضدِّه.

وقد بينّا في باب إثبات الأعراض، أنّ ذلك صحيح، ولا يُوجب حدوث أمر لأجله اختصّ أحد مقدورَيْه بالوجود دون الآخر، وكشفنا القول فيه، فلا وجه لإعادته.

ونعود إلى ذكر الكلام في أن تصرّف النائم فعله، فممّا يدلّ عليه أيضًا، أنّ المعلوم من حاله أنه لو كان مُنتبهًا وبتصرّفه عالمًا، لوجب وقوعه بحسب قصده. ولا يجب ذلك في تصرّف غيره لو كان عالمًا، فيجب أن يكون لتصرّفه معه من الحكم ما ليس لتصرّف غيره، فيجب كونه فعلًا له وحادثًا من جهته.

[شُبهــة]

فإن قيل: لِمَ قلتم: إنه لو كان بتصرّفه عالمًا، لوجب وقوعه بحسب قصده؟

قيل له: لأنّ الذي تغيّر به حاله عن حال المستيقظ، زوالَ العلم فقط. فلو جاز أن يقال فيه: إنّ تصرفه كان لا يجب أن يقع بحسب قصده لو كان عالمًا، لم يجب ذلك في العالم أيضًا. وفي وجوب ذلك في المستيقظ، دلالة على وجوبه فيه.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا جوَّزتم للنائم تغيّر حاله عن حال المستيقظ، فلا يصح ما ذكرتم.

قيل له: قد دلَلْنا على أنّ النَّوْم لا ينفي القدرة، ولا يحتاج إلى ما ينفيها، وأنّ القدرة باقية، فلا يجب إذن أن يحصل للنائم حالة يتغيّر بها عن حال المستيقظ، إلّا زوال العلم على ما بيّناه، وذلك يصحّح ما قدَّمناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: ففي هذا رجوعٌ منكم إلى الدلالة الأُولى، لأنكم بنَيْتُم الكلام على أن القائم قادرٌ، فيجب أن يكون الاعتماد عليها أوْلى.

قيل له: إنّ الدليلَيْن جميعًا بنَيْناهما على أنه قادر، وأنّ له قدرة؛ ثم يمكن الاستدلال بأيِّ واحدٍ منهما أردنا، ولا يتعلّق أحدهما بالآخر، وإن تعلّقا جميعًا بأصلٍ واحد. وكِلَا الدليلَيْن لا بدّ فيهما من تقدُّم المعرفة بحال الفاعل، وأنّ من حقِّه أن يجب وقوع فعله بحسب قصده إذا كان عالمًا، وبحسب قدره ليصحّ أن يَبِين بهما؛ فليس لأحدٍ أن يقول: إذا استدللتم على أن تصرّف النائم فعله بهذين الدليلين، فهلّا استدللتم بهما على أن تصرّف كل واحدٍ فعله في الابتداء؟ لأن العلم، بطريقة هذين الدليلين، لا يحصل إلّا بعد العلم بأنّ تصرف العالم فعله، وأنه يجب وقوعه بحسب قصده وقدره، مع السلام.

فأمّا الكلام في أن المتولّدات فعله، فمبنيٌّ على ما قدَّمناه؛ لأنه إذا ثبت كون السبب فعله، فكذلك القول في المسبّب على ما تمّ شرحه. فأمّا كل فعل، لا يصح من الفاعل إيجاده إلّا وهو عالمٌ، فالنّائم إذا لم يكن عالمًا يتعذّر ذلك عليه. ولذلك يتعذّر عليه في أكثر أحواله الفكر والإرادة والكراهة والنَّدم والتمنّي، وإنْ كان في بعض أحواله قد يفكّر ويريد ويندم، ويذكر ذلك في حال يقظته، وإنْ كان قد يكون مراده على ما أراد. وقد يكون على خلافه، بأن يكون متخيّلًا للشيء، فيقصد إليه؛ لأن القصد لا يحتاج إلى علم، بل الاعتقاد يقوم مقامه.

فالقول فيما يحدث من العالم على جهة السَّهو في أنه فعله، كالقول في تصرّف النائم؛ وكذلك القول في المسبّبات، إذا لم تخطر ببال فاعل السبب ولم يقصد إليها ولا ظنّها؛ لأن ذلك فعله، وإنْ كان ساهيًا عنه غافلًا. وإنما أوردنا هذا الفصل؛ لأن كتاب العِوض يتعلّق به؛ لأنّا لا نعلقه بفعل العالم فقط، بل

المُعتبر وجوبه بأن يكون فاعلًا للمضارّ على وجه مخصوص، أن يكون في حكم العالِم به، وإنْ كان سائر أحكام الأفعال تتعلّق بفعل العالم كالذمّ والمدح والثواب والعقاب والاعتذار والتوبة والشكر، على نظر في بعض مسائله؛ فهذه جملة كافية في هذا الباب.

ويبيّن ما قلناه: إنّ المعلوم من حال النائم في كل وقت تنبّه، أنه يتحرّك على الوجه الذي يتحرّك المختار القادر؛ فكما أنه يجب كونه حيًّا في حال نومه، فكذلك يجب كونه قادرًا؛ لأنه إذا انتبه عاد حاله في الفعل إلى ما كان، كما تعود حاله في العلم إلى ما كان. ومما يكشف ذلك أنّ الرجل قد نام وهو، مع ذلك، يمشي على الحدّ الذي يمشي في حال علمه، ويقع منه غيره من الأفعال، على ذلك الحدّ، فيجب كونه فاعلًا قادرًا. يؤيّد ذلك، أنّ النائم قد اعتقد الأُمور وتحصل له إلى الأفعال دواعٍ فيريدها، ويظنّ أنه يفعل المراد، ويذكر ذلك في حال يقظته. والإرادة تقع منه بحسب دواعيه، فيجب كونها فعلًا له. وكما يجب ذلك فيها، فكذلك يجب في المرادات؛ لأنها قد تقع منه على الوجه الذي تقتضيه دواعيه، فيجب كونها فعلًا له، وإنْ كان قد يتوهّم كونه فاعلًا، وهو غير فاعلٍ في الحقيقة.

فصل في أن القادر قد يفعل ما لحمله على فعله، وإن لم يجز أن يختار عليه غيره، وما يتّصل بذلك

اعلم أنّ القادر من حقّه أن يصح منه الفعل، وأن تنفصل حاله فيما يُحْدِثه من حال المُوجبات على بعض الوجوه؛ لأنّ حدوث مقدوره على سبيل الإيجاب يُخرجه من كونه مقدورًا له، ويُنْقض كونه قادرًا عليه، على ما سنبيّنه في باب الاستطاعة، وإنْ كنا قد ذكرنا من قبلُ ما يدلّ عليه؛ لأنه إذا كان حدوثه من جهته بحسب قصده، ومعلومٌ من حاله أنّه كان يجوز أن لا يقصد إليه وتتغيّر دواعيه، فلا يقع منه ذلك، بل يقع خلافه، فيجب القضاء بأن حدوثه من جهته غير واجب، وأنه مفارق في ذلك الوجوب الصفات عن العِلل، ووجوب المسبّب عن السبب.

فإذا صحّ ذلك، ثبت ما قدَّمناه من أنّ مِنْ حقِّ القادر أن يصح حدوث مقدوره، ولا يجب؛ لكنّا نعلم أنه وإنْ كان كذلك، فقد تَقْوى دواعيه إلى الفعل، حتى لا يقع منه خلافه، وإنْ كان قادرًا عليه. وهذا كالمَلجأ إلى الهرب من السبع أنه لا يقع منه الوقوف، لكنّا نعلم من حاله أنّ ما يقع منه يقع باختياره، ولذلك يختار في الهرب سلوك طريقٍ دون غيره. ومعلومٌ من حاله أنه لو قَوِيَت نفسه القوّة التي يظنّ عندها كونه مفارقًا للسّبع، أنه كان يجوز أن يقف ولا يهرب، ولو لم يكن ما يُحدثه من فعله، لم يجب أن يتغيّر بحسب اعتقاداته. وكذلك القول في المُلجأ إلى الأكل عند الجوع الشديد أنه كان يجوز أن تتغيّر حاله في ذلك باعتقاداته وسائر من يختصّ بضربٍ من الإلجاء هذا حاله. ألا ترى أنّ المضروب بالسوط قد يجوز أن يفزع إلى الاستغاثة، ويجوز أن لا يفزع إليها لضربٍ من الدّواعي، وما يفزع إليه قد يغيّر حاله فيه؟ وكذلك حال المضطرّ إلى الميتة، وحال أهل الآخرة في امتناعهم من القيام بالقبائح، وحال العليل في الأنين، وحال أحدنا في الضحك عند نزول الأمر العجيب، ولذلك يتغيّر حاله بحسب اعتقاده؛ لأنه إذا كان عند من يتهيّبُه، لم يضحك كضحكه إذا خلا بنفسه.

[شُبهــة]

فإن قيل: إن أخذ معتمدكم على تقدّم القدرة، أنها لو لم تتقدّم لم تتعلّق بالضدَّيْن؛ وإذ لم تتعلّق بهما، لم يكن بين القادر والمضطرّ فصلٌ؛ لأنه كان يجب أن لا يمكنه الانفكاك مما فعله، كما لا يمكن المضطرّ ذلك. ومتى قلتم: إنّ المَلجأ، الذي قدَّمتم ذكره، قادرٌ فاعلٌ، نقضتم هذه الدّلالة.

قيل له: إنّ ما قدَّمناه قد أبطل ما ذكرته؛ لأنا قد بينّا أن المُلجأ قد يجوز أن يتغيّر حال اعتقاده ودواعيه فيفعل خلاف ما أُلجىء إليه، وقد تُقابل دواعيه غيرَها من الدواعي، فيخرجَ من كونه مُلجأ إلى حال المختار. وليس كذلك حالُ المضطرّ، لا يستحيل على كل وجهٍ أن يقع منه خلافه عند تغير أحواله. وكذلك القول في القدرة، لو تعلّقت بالشيء الواحد.

فأمّا مفارقة حاله لحال الأمور المُوجبة، فقد انكشف بما قدَّمناه، وعلا وجه لإبرازه على سبيل السؤال والجواب.

وقد بينّا من قبلُ أن الممنوع من أضداد الشيء قد يكون قادرًا عليه، كالمحبوس في التنّور، وبينّا أنّ الأمر فيه، بخلاف ما قاله الشيخ أبو عليّ، رحمه الله، فلا وجه لإعادته. وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنه يجب أن يحسن أمره بتسكين نفسه، لو كان فيه مصلحة. وقد قلنا: إن أمره بذلك إنما يَقْبُح؛ لأنه لا يفصل بين كونه مؤدّيًا لما يعتدّ به وبين خلافه. ولو فَصَل بين الأمرين، وتعلّق به مصلحة، لحَسُن. وعلى طريقة شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، قد يصح أن يفعل السكون ويصح أن لا يفعل، فحاله بخلاف حال الأُمور المُوجِبة، فلا يجب المَنْع من كونه قادرًا على ذلك، وإنما يصح كونه قادرًا عليهما. ولهذا يصح كونه قادرًا على المتولّدت وفاعلًا لها، وإن لم يصح منه فعل ضدّها في بعض الأحوال.

فأمّا النائم، فقد دلَلْنا على أن تصرّفه فعله، وإن لم يصحّ منه اختيار خلافه لفَقْد تمييزه، وإنْ كان قادرًا على كِلَا الأمرين. فأمّا الممنوع من كل فعل أو من بعض الأفعال لحدوث أمر أو لعدمه، فقد بينّا أنه لا يصح أن يفعل لأمر يرجع إلى استحالة وجود الفعل، لا إلى كونه قادرًا. كما أنه تعالى يستحيل أن يفعل فيما لم يزل لأمرٍ يرجع إلى الفعل، لا إلى كونه قادرًا. وقد بينّا أنّ الواجب مراعاة حال الفعل في صحة وقوعه من القادر، كما يجب أن تُراعى حال القادر بنفسه، فقد يتعذّر الفعل بكلّ واحدٍ من الأمرين.

[شُبهـــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ الدواعي إذا قَوِيَت قوّة تقتضي وقوع الفعل، لا محالة أنها مُوجبة للفعل، وأنّ الفعل يقع منه على جهة الإيجاب بالطبع.

قيل له: إنّ هذا السّائل إن جعل الدَّواعي هي الطبع، فقد أشار إلى أمرٍ غير معقول، ونحن نكلّمه. وإنْ أراد بالطبع معنًى سواه، فقد أحال لحكم معقول على أمرٍ مجهول، وذلك فاسد؛ لأنه إذا كان مجهولًا فمِنْ أين أنهَ مُوجب؟ وهلّا جاز كونه مُحيلًا أو مجوّزًا؟ وإذا صحّ منه إحالة وجود الفعل على كونه قادرًا، وهي إحالة له معقولة، فكيف تصح الإحالة على مجهول؟ وسنبيّن ذلك على استقصاءٍ من بعد.

وأمّا نفس الدّواعي، فقد بينّا من قبل أنه لا تأثير لها في صحة الفعل، وما يُوجب ذلك فيهما في بعض الأحوال، يوجبه في سائر الأحوال. ولذلك تقع أفعال القادر بحسب قدره وإن اختلفت دواعيه؛ ولذلك لو دعاه الداعي إلى أكثر مما يقدر عليه، لم يصح منه إيجاده؛ لفَقْد القدرة، فقد صحّ أن مَنْ ذكرناه إنما يفعل لكونه قادرًا.

فأمّا أمره ونهيه وذمّه ومدحه، فلا يجب أن يحسن؛ لأن ذلك لا يتبع صحة الفعل دون أن يكون الفاعل في إيجاد الفعل على بعض الصّفات، وسنبيّن ذلك من بعد.

فقد صحّ أنّ اختلاف أحوال القادر لا تؤثّر في أنّ ما يحدث من جهته فعله، وإن اختلفت أحكامهم التابعة لأفعالهم.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إذا وجب وقوع فعل المُلْجأ عند وقوع دواعيه، كوجوب وقوع المسبّب عند وجود السبب، فهلّا قضيتم لذلك بأنّ الدواعي مُوجبة، وأنها إنما تفارق سائر المُوجبات من حيث قد يجوز مع وجودها أن لا يقع الفعل، كما يجوز مع وجود السبب أن لا يقع المسبّب؟

قيل له: إنّ المسبّب قد بينّا أنه يتعلق بالقادر كالسبب، وإنْ كان يُحْدِثه بغيره، لا بأن يبتدئه؛ فكذلك ما يقع فيه على جهة الإلجاء يجب أن يتعلّق به، وإنْ وجب وجوده لأجل الدّاعي. لكن الداعي لا يصح كونه مُوجبًا؛ لأن أمارة الأسباب مُنتفية عنه، ولأنها قد لا تُوجب مع ارتفاع الموانع، وذلك يُسقط ما سألتَ عنه.

فصل في أن الذي يحصل عليه الفعل بالقادر هو حدوثه فقط دون سائر أوصافه، وما يتّصل بذلك

اعلم أنّ الذي يقتضيه كونه قادرًا، هو حدوث الفعل وخروجه من العدم إلى الوجود، دون سائر أوصافه. يبيِّن ذلك أنّ الطريق الذي به عَلِمناه فاعلًا مُحدثًا، به نعلم أنّ الذي يحصل الفعل عليه به هو حدوثه؛ لأنه يجب حدوثه

بحسب قصده ودواعيه، دون سائر أوصافه، فيجب أن يكون الذي يتعلّق به، هو كونه مُحدثًا فقط.

[شُبهـــة]

فإن قيل: إنّ هذا ينقض ما يتكرّر في كتبكم من أن الحسن قد يكون حسنًا بالفاعل وكذلك القبيح، والخير يكون خيرًا بالفاعل، وكذلك الأمر، إلى غير ذلك مما يطول عدّه.

قيل له: إنّ كل ذلك متّفق لا تناقض فيه. وذلك أنّ ما يحصل الفعل عليه بالفاعل على قسمين: أحدهما يحصل عليه من حيث كان قادرًا فقط، والثاني يحصل عليه لأحوالٍ أُخر يختصّ بها من كونه عالِمًا مُريدًا، وكلاهما يقال فيه: إنه بالفاعل. ألا ترى أنّا نقول في كون الفعل مُحكمًا: أنه بالفاعل من حيث كان عالمًا بكيفيّته، ونقول في الخيْر: إنه صار خيّرًا لكونه مريدًا؛ وحدوث ذلك أجمع يرجع إلى كونه قادرًا. وليس لأحدٍ أن يقول: إن كونه مريدًا وعالمًا، لو انفرد عن كونه قادرًا، لم يصح حدوث الفعل من جهته على بعض الوجوه. وكيف يقال: إنّ كونه حسنًا وخيّرًا، هو بالفاعل من حيث كان مريدًا، لا من حيث كان قادرًا. وذلك أن كونه مريدًا، إنما يؤثّر في مقدوره، بأن يقتضي وقوعه على وجهٍ دون وجه. وما لم ينعدم كونه قادرًا، لم تصحّ فيه هذه القضية. ولذلك لا يصحّ كونه مؤثّرًا في مقدور غيره، وفيما قد بَقِي أو يقتضي من أفعاله. وهذا كقولنا: إنّ كونه مُحكمًا، يكون بفاعله من حيث كان عالِمًا، وإنْ كان لا بدّ من كونه قادرًا على إحداثه؛ لأن كونه مُحكمًا يتبع الحدوث، وما يرجع إلى القادر من ذلك هو إحداثه، ولا فصل بين كونه مُحكمًا وغير مُحكم، في أنه في الحالَيْن قد حدث على وجهٍ واحد؛ لأن الحادث لا يُكتسب، بمقارنةِ غيره له من الحوادث في باب الحدوث، صفةً لا تحصل له إذا كان منفردًا، وإنما يحصل، بالانضمام للحوادث، حكمٌ زائدٌ على الحدوث. فقد صحّ أنّ قولنا: إنّ ما يتبع الحدوث من الصّفات قد يكون بالفاعل، لا يُنقض ما قلناه من أنّ القادر إنما يصح منه إحداث الفعل فقط.

[شُبهـــة]

فإن قيل: ولِمَ قلتم: إنّ الذي يحصل عليه التصرّف بحسب قصده ودواعيه هو حدوثه، حتى جعلتموه عمدة في أنّ الذي يتعلّق به هو حدوثه فقط.

قيل له: لأنّا قد دلّلْنا على أنّ الأغراض لا يجوز عليها الانتقال، وما يختصّ منها بمحلّ يستحيل حلوله إلّا فيه، ولا يجوز حدوثه إلّا ويحصل للمحلّ به الحكم الذي يُوجبه. وقد عَلِمنا أنّ زيدًا إذا قصد إلى المَشْي والبناء، وقعا لا محالة. ومتى حصل للمحل الذي يفعل ذلك فيه الحكمُ الذي يُوجبه الحركة والتأليف، فلو كان حادثًا من قبل فيه لم يصح ذلك فيه، ولو كان حادثًا في غيره لم يصح أن يتحوّل إليه، فنعلم أنّه حدث الآن على الوجه الذي قصد إليه.

[شُبهـــة]

فإن قال: لِمَ أذهب في سؤالي إلى هذا المذهب، وإنما طالبتكم بالدّلالة على أنّ الحدوث الذي حصل ولم يكن من قبل تعلّقٌ بالمُحدث.

قيل له: قد دلّلْنا من قبلُ على ذلك، وبينّا أنه إنما احتاج إليه من حيث كان مُحدَثًا دون سائر أوصافه. وأنّا لو لم نبيّنه محتاجًا إليه في الحدوث، ولم نثبت الحدوث من جهته، لآل الأمر إلى أنه ليس بمُحتاج إليه، ولا يتعلق متعلّق به أصلًا.

[شُبهـــة]

فإن قال: إنما أردت بالمطالبة أن تدلّوا على أنه متعلّق به وحادث من جهته، وأنه لم يحصل به من حيث كان قادرًا على صفات أُخر، ليتمّ لكم القول بأنّ القادر إنما يقدر على الشيء على وجه الحدوث فقط.

قيل له: إذا كان تعلّقه بالقادر إنما عُلِم من حيث وقع بحسب قصده ودواعيه، وعَلِمْنا أنّ الذي يحصل مِنْ أوصافه بحسب قصده ودواعيه هو حدوثه لا غير، فيجب أن تكون سائر أوصافه في أنه لم يحصل عليها به، بمنزلة مقدور

غيره؛ لأن صفات الفعل الواحد في هذا الباب بمنزلة الأفعال. وكما أن الفعل المفارق لما يختصّ به، لا يجب كونه فعلًا له؛ لأنه لم يقع بحسب قصده، فكذلك الصفة المفارقة للحدوث يجب أن يكون عليها به، من حيث لم يحصل عليها بحسب قصده. ولو جاز أن يقال في صفات الفعل الواحد، وإن اختلفت فيما ذكرناه: أنها كلّها به، لجاز مثل ذلك في الأفعال المُتغايرة، وإن وقع بعضها بحسب قصده مع سلامة الحال دون سائرها. وليس لأحدٍ أن يقول، فقولوا: إن سائر ما يحصل عليه الفعل من الأحكام بحسب قصده، يجب أن يكون الفعل عليها به؛ لأنّا كذلك نقول: نحو كون الفعل أمرًا وجبرًا، والحركات حسنة أو قبيحة؛ لأنّ ذلك أجمع يتبع الحدوث، فيكون الفعل عليها بالفاعل، وإنْ لم يكن به من حيث كان قادرًا، بل لصفاتٍ زائدةٍ على كونه قادرًا؛ لأنّ جهات الفعل إنما يحصل عليها لصفاتِ القادر، كما أنّ نفس الفعل تحصل فعلًا من جهة القادر.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس الفعل يحصل حالّا في المحلّ، والمحلّ به متحرّكًا بحسب قصده، وكذلك نفيه بضدّه يحصل على هذا الوجه، وكذلك تعلّقه بما يتعلّق به. فإنْ كان هذا حاله، فقولوا: إنه يحصل على هذه الصّفات بالفاعل، وإلا كنتم مناقضين.

قيل له: إنّ كل صفة زائدة على الحدوث يحصل عليها الفعل بالفاعل فعلًا منه، أنه يجوز منه أن يفعله عليها وأنْ لا يفعله على البدل، أو أن يجعله على خلافها، نحو كون الفعل محكمًا، أنه يصح أن يجعله عليه وعلى خلافه، ويجوز كونه أمرًا وجَبْرًا. وذلك يستحيل فيما سألتَ عنه من الأوصاف؛ لوجوب كون الفعل عليها عند حدوثه على كلّ حال، فيجب إبطال القول بأنه صار عليها بالفاعل، ومتى قيل فيه ذلك، لم يكن له معنًى. ولهذه الجملة قلنا: إنّ الجهل لا يكون قبيحًا بالفاعل، لوجوب كونه كذلك عند حدوثه، وكذلك إرادةَ الجهل. وفصَلْنا بينه وبين الكذب، لما كان بعينه يجوز أن يقع صدقًا، بأن يصرفه بقصده إلى مُخبر هو على ما تناوله. وكذلك العلم، جوّزنا أن يكون فيه ما يكون بالفاعل، لما كان قد يجوز أن يوجد ولا يكون علمًا، بل يكون

تبخيتًا. ولهذا قلنا: إنّ السواد وسائر الأجناس لا تكون على ما هي عليه في الجنس بالفاعل، ودلَلْنا عليه من قبل.

فقد ثبتت صحة ما أوردناه، وليس لأحدٍ أن يقول: يجب على هذا أن يكون الحدوث بمنزلة ما ذكرتم من الصّفات، في أنه يصح أن نجعله عليه وعلى خلافه، حتى يكون فاعلًا له غير محدث؛ وذلك لأن الذي قلناه هو: إنّ الصّفات التي يحصل عليها الفعل بالفاعل، يجوز أن نجعله عليها وأن لا نجعله، على البدل، وذلك مطّرد؛ لأنه يجوز أن يحدث الفعل، وأن لا يحدثه، كما يجوز أن يجعله محكمًا، وأن لا يجعله كذلك. فأمّا خلاف الحدوث، فليس إلى العدم، وليس ذلك بمتحدّد للفعل، حتى يقال: إنه حصل عليه بالفاعل بدلًا من الحدوث، وإنما يصح ذلك في الصّفات التي يتحدّد بعضها بدلًا من بعض، وذلك لا يكون إلّا في الصّفات الزّائدة على الحدوث. وإنما فارق الحدوثُ هذه الصفات؛ لأن القدرة تتعلّق بالفعل على طريقةٍ واحدة، فلا يصح من القادر إيجاد مقدوره إلّا على سبيل الحدوث فقط، والإرادة تتناول الفعل على جهات، فيصح لذلك كونه على صفاتٍ مختلفة بالمريد والعالِم.

[شُبهــة]

فإن قيل: هلّا قلتم: إنّ القادر قد يصح منه إعدام الفعل، كما يصح منه إحداثه، فيكون خروجه من الوجود إلى العدم في أنه بالقادر، كخروجه من العدم إلى الوجود؟ أوَ لستم تجدون الفعل قد ينتفي بحسب قَصْده، كما يحدث بحسب قصده، فيجب تعليق كِلَا الأمرين به؛ كما تقولون في كون الفعل حسنًا أو قبيحًا؟

قيل له: إن ما ينتفي عند فعله، يجب انتفاؤه على كل وجه، وكان لا يصح أن لا ينتفي؛ فيجب أن يلحق ذلك بالصفات التي تجب عن الأفعال لا محالة في أنه لا يكون بالفاعل، ونحن نُفرد لذلك القول بابًا، ونستوفي الكلام فيه.

[شُبهــة]

فإن قيل: كيف ذهبتم عمّا يقوله المخالف من أن الفعل يكون بالقادر منّا كسبًا، وأنّ هذه الصفة هي التي يحصل عليها ثانيًا دون الحدث وسائر أوصافه؟

قل له: إنما ذهبنا عن ذلك؛ لأنّا نتكلّم في الوجوه المعقولة للفعل؛ إذ الكلام فيما يحصل عليه الفعل بالقادر، وما لا يحصل، وما تتعلّق القدرة بالفعل عليه وما لا تتعلّق، فرعٌ على كون ذلك الوجه معقولًا، فلا وجه للكلام فيه، إذا لم تُعْقل الصفة أصلًا. وسنبيِّن القول في الكسب وأنه لا يعقل، وأنْ ما تذكرونه في حدِّه لا يفيد أمرًا يرجع إلى الفاعل، في فصلٍ مُفرد من بعد.

[مقالة لأبي هاشم]

فأمّا صفات الأجناس، فقد دلَلْنا من قبلُ على أنها لا تكون بالفاعل على وجهٍ من الوجوه، وتقصَّيْنا القول فيه. وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك بأنْ قال: لو جاز أن يقدر القادر على الشيء على غير جهة الإحداث، لصحّ أن يقدر على ما يستحيل حدوثه. وقد عَلِمْنا أنّ ما استحال حدوثه، يستحيل كونه قادرًا عليه، وما صحّ حدوثه، يصح كونه قادرًا عليه، وما استحال حدوثه من جهة قادرٍ مخصوص، يستحيل كونه قادرًا عليه، وإن صحّ من غيره أن يقدر عليه، وما بَقِيَ من الأفعال، يستحيل كونه مقدورًا في حال بقائه من حيث استحال حدوثه. وذلك يبيّن أنّ القادر إنما يقدر على الشيء من جهة الإحداث. وهذا كما نقول: إنّ ما استحال عليه التحيّز في حال الوجود، استحال حلول الغرض فيه؛ وما صحّ أن يتحيّز في حال الوجود، يصح حلول الغرض فيه؛ فيجب أن يكون المقتضى لحلول الغرض فيه، هو كونه متحيِّزًا. وكذلك يجب أن يكون القادر إنما يقدر على الصفة التي متى صحّت على الفعل، صحّ كونه مقدورًا، ومتى استحالت، استحال كونه مقدورًا، وهي الحدوث.

قال، رحمه الله: ومتى جوَّز خلاف ذلك، لم يصح العلم بأنّ الواحد منّا لا يقدر على الأجسام، وإن استحال منه إيجادها. ولا يصح العلم بأنّ القديم

تستحيل القدرة عليه، ولا ما تقضّى وقته مما لا يبقى، أو من مقدوراتنا. كما لمّا صحّ كون العالم عالِمًا بما يستحيل حدوثه، وبما يصح ذلك فيه، جاز أن يعلم القديم والباقي.

يوضح ذلك أن الفعل لمّا كان، لكونه قبيحًا، يصح أن يستحقّ الذمّ به، وبزوال ذلك لا يصحّ، عَلِم أنّ استحقاق الذمّ به تابع للصفة التي بالمقدور على الصفة التي متى حصل عليها تعلّقت به، ومتى لم يصح حصوله عليها لم تتعلّق بها، وهي الحدوث.

[شُبهــة]

فإن قيل: إن الذي ذكرتم إنما وجب لأن القدرة تتعلّق بصفة لا تحصل إلا للأُمور الحادثة، فلا تدلّ على أنها تتعلّق بالشيء على وجه الحدوث.

قيل له: إنّ الكلام في ذلك هو على المعقول من أحوال الفعل، ولا يُعقل له إلّا الحدوث دون صفة لا ينفكّ الحادث منها يتعلّق بالقدرة عليها. ولا فرق بين من قال ذلك، وبَيْن من قال: إنّ الذي يستحقّ لصفة لا ينفكّ القبيح منها لا للقبح، وأنّ المتحرّك يكون متحرّكًا لمعنًى لا تنفكّ الحركة منه. وفي هذا إبطال الأصول التي عليها يُبْنى الكلام.

[شُبهــة]

فإن قال: إني أُشير إلى معقول، وهو كونه كسبًا.

قيل له: إنّ الصفة لا تحصل معقولة بالعبارة، وإذا لم يتضمّن ما ذكرته صفة للفعل، فقولك ساقط؛ ولو ثبت ما ذكرته من أنّ كونه كسبًا معقول، لوجب أن يكون حكمًا زائدًا على الحدوث. وما هذه حاله، يتعلق بالفاعل من حيث كان مُريدًا أو عالِمًا، كما ذكرناه من كون الفعل حسنًا أو قبيحًا وأمرًا وجبرًا. ولذلك يستحيل كونه تعالى قادرًا إلّا على إحداث الفعل، ولو كان كونه كسبًا تتعلّق به القدرة، لوجب تساوي أحوال القادرين فيه، كما يجب تساويهم في الوجه الذي يعلم المعلوم عليه.

وبعد، فإنّ الفعل لا يجوز أن حصل عند حدوثه على صفة إلّا وقد يجوز على بعض الوجوه حصول إحداهما دون الأُخرى في موصوفٍ مّا، وإلا أدّى إلى أن لا يكون لنا طريقٌ نعلم به كونهما صفتين، وإلى أن تكون كلّ واحدةٍ منهما مُوجبة للأخرى، وإلى تجويز مثل ذلك في سائر الصفات والمعاني مع ما فيه من التجاهل. فإذا صحّ ذلك، فيجب إنْ كان لهذا المحدث صفة تتناولها القدرة، أن نجوّز أن يحدث ولا يحصل على تلك الصفة، وأن يحصل عليها وإنْ لم يحدث. ولو كان كذلك لم يخلُ، إذا صحّ حدوثه، من أن يقدر القادر على إحداثه أو لا يقدر عليه. فإذا وجب كونه قادرًا عليه، لما قدَّمناه من وجوب تعلق المحدَث بالمحدِث، فيجب أن يكون قادرًا على إحداثه فقط، ويجب فيما حصلت له تلك الصفة وإن لم يصح الحدوث عليه أن يكون مقدورًا، وفي هذا التباس حال القادر بحال العاجز ومَنْ ليس بقادر؛ لأنّا إنما نفرّق بينهما بصحة الحدوث من أحدهما وبقدرة من الآخر. فلو جاز كونه قادرًا على ما يستحيل أن يُحدثه، لم يكن بينه وبين العاجز فصل ألبتّة.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس ما يستحيل حدوثه، يستحيل أن يُراد، وإنما يصح أن يريد المُريد ما يصح حدوثه، ولَمْ يوجب أنْ لا تتعلق الإرادة بشيء، إلّا على وجه الحدوث، فهلّا قلتم بمثله في القدرة؟

[جواب لأبي عبد الله]

قيل له: إنّ ذلك يؤيّد ما قلناه؛ لأنه إنما وجب في الإرادة من حيث لا يجوز أن يريد الشيء إلّا على طريقة الحدوث، فأمّا أن يريد إحداثه، أو إحداثه على وجه؛ ولذلك استحال منه أن يريد ما يستحيل حدوثه، وكذلك القول في القدرة. لكنّا قد عَلِمْنا بما قدَّمناه، أنه لا يقدر على إحداث الشيء على وجه؛ لأن الوجوه الزّائدة على الحدوث إذا كانت بالفاعل، فإنما تحصل به من حيث كان مريدًا أو عالمًا أو كارهًا، على ما نبيّنه. ولا يجوز كونه بالفاعل، من حيث كان بهذه الصفات، وهو مع ذلك به من حيث كان قادرًا؛ لأن الموصوف لا

يحصل على صفة واحدة، لكون الفاعل على حالَيْن، بل لا بدّ من أن يؤثّر كل حال يحصل عليه في حكم آخر، غير الذي تؤثّر فيه الحالة الأخرى. كما نقوله من أنّ كونه عالمًا، يؤثّر في كون الفعل مُحكمًا، وكونه قادرًا يؤثّر في إحداثه. وقد أجاب شيخنا أبو عبد الله(١)، رحمه الله، عن ذلك: بأنّ المريد قد يصح أن يريد ما يعتقد حدوثه، ويستحيل أن يريد ما يعتقد أنه لا يحدث، فيجب أن يكون كونه مريدًا تابعًا للاعتقاد، وأن يدلّ ذلك على أنّ القدرة تتعلّق بالشيء على وجه الحدوث لمّا لم يتعلق بالاعتقاد؛ لأنه قد يقدر الساهي والنائم. وقد ذكرنا من قبل، أنّ ما نعتقده حادثًا نحو البقاء وغيره، فالإرادة لا تتعلّق به، بل تكون إرادة لا مراد لها؛ فإذن لا بدّ من القول بأنه لا يصح أن نريد الشيء الذي يستحيل حدوثه. فأمّا ما صحّ حدوثه، فيصح أن نريده متى حصل معتقدًا، وإنما يفارق كونه مريدًا لكونه قادرًا في أنه يتعلق بالاعتقاد، فكونه قادرًا لا يتعلّق به. فأمّا التمنّي، فمخالفٌ لذلك؛ لأنه قد يتمنّى ما لا يصح حدوثه. فأمّا الاعتراض على ما قلناه: بأنّا نقدر على الشيء إذا كان عرضًا، ولا نقدر على كل عرض، ونقدر على الشيء إذا كان قبيحًا كالجهل وغيره، ولا نقدر عليه من حيث كان قبيحًا، إلى ما شاكل ذلك، فبعيد؛ لأن كونه عرضًا، يدخل تحت المقدور أصلًا، ولأنا قد نقدر على بعض الأعراض، ويستحيل أن نقدر على بعضها، ولأن في القادرين مَنْ يقدر على ما ليس بعرضٍ أصلًا. وليس كذلك حال الحدوث؛ لأن صحة الحدوث تتبعه صحة كون القادر قادرًا عليه، فاستحالته تُحيل ذلك، ويستمرّ ذلك في جميع القادرين. وقد يقدر على ما يستحيل أن يقع إلّا قبيحًا، وعلى ما يصح خلافه، فلا يجب أن يقدر القادر على الشيء، من حيث كان قبيحًا.

---

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي. على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلِد في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب، وكان مقرّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ص ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦، ١٠٧. مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي. ١٣/٣١١ (طبعة مصر)).

وبعد، فإنّ ما يوجب كونه قادرًا عليه، من حيث كان قبيحًا أو حسنًا، يوجب فيه أن يكون قادرًا عليه، من حيث كان مُحدثًا، وإنْ كان في القبائح ما لا يجوز تناول القدرة له، من حيث كان قبيحًا عند وجوده. وما قدَّمناه من قبلُ من أنه لا يجوز أن يقدر عليه، من حيث كان سوادًا، يدلّ على أنه لا يجوز أن يقدر عليه، من حيث كان عرضًا، ومن حيث كان مُوجبًا الحكم للمحلّ أو الجملة، أو متعلقًا بالغير.

واعلم أنه لا يمتنع أن تحصل للفعل صفة عند حدوثه، بل يجب ذلك فيه؛ لأنه لا جنس إلّا ويحصل له عند الوجود صفة يُبيّن بها من غيره. وإذا صحّ ذلك، لم يجز أن يقال في ذلك: إنه بالفاعل، وإنْ وجب حصول الفعل عليه عند حدوثه. وهذا كما يقال: إنّ العلم ينتفي عند وجود الموت، لا لأن الموت علّة فيه؛ بل لأنه ينفي ما يحتاج إليه العلم من الحياة. وكذلك عند وجود الفعل، يحصل الشرط الذي معه يصح أن يحصل متعلّقًا بغيره، أو مُوجبًا الأحكام الذي من شأنه أن يوجبها. ومثال ذلك أنّ المُدْرِك يُدْرِك عند وجود المدرَك لكونه حيًّا، لا لوجوده، وإنْ كان وجوده شرطًا في ذلك. وقد يستدلّ على ذلك بأنْ يقال: قد بينّا أن الفعل يحصل بفاعله على بعض الصفات، وإلا بَطُل كونه متعلّقًا به. فإذا ثبت أنه لم يحصل بفاعله على الصفات الراجعة إلى جنسه، ولا في الصفات التي يجب كونه عليها ولا تتعلّق باختياره، فيجب أن يكون بالفاعل من حيث كان مُحدثًا فقط؛ لأن ما يتبع الحدوث قد بينّا أنّه لا يتعلق بالفاعل من حيث كان قادرًا، وتبيّن أن الكسب لا حقيقة له، فيقال: إنه يحصل عليه بالقادر. وهذه الطريقة بيّنة، ومتى سُئِل عليها عن بعض ما ذكرناه، فالجواب ما تقدَّم.

فصل في أن إعدام الشيء لا يصحّ أن يكون بالقادر ولا بالقدرة وما يتّصل بذلك

أحد ما يدلّ على ذلك، أنّ الصفة إنما يقال: إنّ الفعل يحصل عليها بالفاعل، متى ثبتت للفعل وعقل كونه عليها؛ لأن تعليل الصفة بالفاعل وتعليقها به، كتعليل الصفة بالمعنى، والعلّة في أنه فرع على كونها معقولة. وليس للمعدوم، بكونه معدومًا، حالة؛ حتى يقال: إنها بالفاعل. وإنما صحّ في

الحدوث أن يقال: إنه بالفاعل لمّا عُقِل له حال، ولو لم يعقل ذلك له، لم يصح أن يقال: إنّه بالفاعل.

[شُبهــة العدم والوجود]

فإن قيل: فكيف يصح ما ذكرتموه، وقد عُلِم أنّ العدم[1] يُضادّ الوجود، كما يُضادّ كونه عالمًا كونه جاهلًا، وكونه مريدًا كونه كارهًا.

قيل له: إنّه لا يكفي في تضادّ الصفتين، تصوّر تضادّ العبارة عنهما، فلا يجب من حيث يناقض ويضادّ، وصف الشيء بالوجود والعدم. كما أنه يتضادّ وصف الحيّ بأنه عالم بالشيء جاهلٌ به، أن يحكم بأنّ هناك حالين تتضادّان؛ لأنه كما يستحيل كون الموصوف على الصفة وضدّها، فكذلك يستحيل كونه موصوفًا بصفة وأن لا يكون موصوفًا بها، فوصفنا له بأنه معدوم يفيد أنه ليس بموجود، فلذلك يستحيل وصف الشيء بالوجود والعدم جميعًا. ومما يبيّن ما قلناه، أنّا نعلم، باضّطرار، أنّ الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، ولو كان له، بكونه معدومًا، حال، لم تجب أن تُعلم باضّطرار؛ لأن استحالة خلوّ الموصوف من حالَيْن ضدَّيْن إلى ثالث، لا يُعلم إلا بالتأمّل. وإنّما يُعلم، باضّطرار، أنّ الجوهرين لا يخلوان من كونهما مجتمعَيْن أو مفترقَيْن؛ لأنهما، مع الوجود، يُعلم من حالهما أنّ أحدهما إذا لم يكن مجاورًا للآخر فلا بد من كونه مفارقًا له. فمتى عَلِمْنا أنه إمّا أن يكون مجاورًا له أو غير مجاور، فقد عَلِمْنا أنه لا يخلو من كونه مجاورًا له أو مفارقًا؛ فصار هذا العلم يستند إلى ما قلناه من العلم باستحالة كونه على صفة، وأن لا يكون عليها. ويبيّن ما قلناه، إنّ إثبات حال الشيء بكونه معدومًا لا دليل عليه، ولا يُعرف باضّطرار، فلا يجوز القول به. وقد عُلِم أن عدم الشيء لا يُعلم إلا بدليل؛ لأنه لا يُدرك عليه ولا يتبع الإدراك، ولا دليل يقتضي عدمه إلّا باستحالة ما يصحّ عليه وهو موجود، أو انتفاء ما يصح عليه في حال وجوده من الأحكام. وذلك ليس بأن يدلّ على حال تحدّد له، بأوْلى من أن يدلّ على زوال الحال التي كانت تصحّ عليها

(١) العدم: انتفاء محض. (الشامل في أصول الدين ٢/٢٢). وهو نفي محض، وسلب صرف فيمتنع أن تكون علّة ومعلولًا. (الأربعين في أصول الدين ص ١٩٢).

لأجلها الأحكام؛ لأن الصفة إذا صحّت لأجلها الأحكام، فبزوالها تستحيل، كما أنّ بزوال كونه قادرًا، يستحيل الفعل، وليس لأحدٍ أن يقول: أليس قد صحّ كون المعدوم مقدورًا، وهذا الحكم قد اختصّ حال العدم، فيجب أن يكون له بكونه محدومًا حالٌ؛ وذلك لأن قولنا: إنه مقدور، إنما يُفيد أنّ القادر عليه يصح أن يوجده، ويحصل له هذا الحكم؛ وذلك لا يدلّ على أنّ له حالًا قد اختصّ بها، تضادّ الوجود؛ لأن صحة حصول الصفة، لا يقتضي ثبوت ما يضادُّها. فإذا صحّ ذلك، فارق ما نقوله من أن احتمال الجوهر للعرض في حال وجوده يقتضي أنّ له بالوجود حالًا، وكذلك وقوع الفعل منه على بعض الوجوه يقتضي أنّ له، بكونه مريدًا كارهًا، حالًا؛ وكذلك القول في كونه عالـمًا وجاهلًا. فأمّا كونه عاجزًا، فالأقرب على هذه الطريقة أن لا يُنْبىء عن حال؛ لأنه لا يُستفاد به إلّا خروجه عمّا كان عليه عند كونه قادرًا. وقد بيّنا القول في ذلك، من قبل. وكيف يجوز أن تثبت له بكونه معدومًا حالٌ، وقد عُلِم أنّ حصول هذه الحال وأن لا تحصل سواء في الحكم. ولو جاز ذلك، لجاز إثبات معنى يكون حصوله في المحل، وأن لا يحصل، سواء في الأحكام. وإذا ثبت أنّه لا حال له بكونه معدومًا، فالقول بأنه حصل عليها من جهة القادر لا يصحّ.

[دليل أبي هاشم]

دليلٌ آخر: وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك، بأنه لو قدر على إعدم الشيء لما صحّ منه إعدام ما لا يصح منه إيجادُه من مقدورات الله سبحانه ومقدور الغير؛ لأنّ كلَّ ذات تناولتها القدرة على بعض الوجوه، فيجب أن تتناولها على سائر الوجوه التي تحصل عليها بالفاعل، وهذا يؤدّي إلى أن يقدر على إيجاد مقدور غيره، كما قدر على إعدامه. وهذا يُوجب كونه فعلًا من فاعلين، ومقدورًا لقادرَيْن. ويوجب أن يصح منّا إيجاد الحياة وغيرها، كما صحّ منا إعدامها.

[دليلٌ آخر لأبي هاشم]

دليلٌ آخر: واستدلّ، رحمه الله، أيضًا على ذلك بأنه لو قدر على إعدام الشيء لحلّ الإعدام محلَّ الإيجاد، في تناول القدرة له على الوجه الذي

يتناوله. وكان يستحيل أن يقدر بالقدرة الواحدة، في الوقت الواحد في المحلّ الواحد، إلّا على إعدام جزءٍ واحد؛ كما يستحيل أن يقدر على هذه الوجوه إلّا على إيجاد جزءٍ واحد. وكان يجب أن يكون الجحر الذي سكنه أقْدَر القادرين، بأنْ فعل في كلّ جزءٍ منه ألف سكون، أنْ لا يصح من القادر إبطال سكونه إلا بأن يكون فيه مثل قدر المسكن. وفي عَمَلِنا بخلاف ذلك دلالةٌ على أنّ القدرة إنّما تعلّقت بإيجاد الضدّ الذي انتفى به السكون. وقد يثبت أنّ الجزء الواحد ينفي الأجزاء الكثيرة من ضدّه إذا وجدت في محلّه، ويكون الباقي[1] بالانتفاء أوْلى من الحادث بأن يمنع وجوده، فيصح على هذه الطريقة القول: بأنّ الضعيف يُبطل ما فعله القويّ من السكون الكثير، ولا يصح، لو تعلّقت القدرة بإعدام الشيء، ذلك؛ فليس لأحدٍ أن يعترض به، ويظنّ أنه يسوغ له في هذا القول ما ساغ لنا في مُنافاة الشيء بضدِّه.

[دليل ثالث لأبي هاشم]

دليلٌ آخر: واستدلّ، رحمه الله، على ذلك أيضًا بأنّه كان يجب في كل شيء عُدِم بعد الوجود، أن يكون بالفاعل؛ كما أنّ الوجود لما صحّ كونه بالقادر، فكلّ ما وُجِد عن عَدَم كان بالفاعل. وهذا يؤدّي إلى أن يكون عدم ما لا يبقى في الثاني، بالفاعل. وكونه في الفاعل، مع وجود عدمه، يتناقض؛ لأنّ ما يحصل بالفاعل يجوز أن يحصل عليه، وأن لا يحصل، بحسب اختياره وبحسب وجود القدرة. وليس له أن يقول: إنما يكون عدم الشيء بالفاعل، متى جاز أن يعدم وأن يبقى موجودًا. فأمّا ما يجب عدمه، فلا يجب ذلك فيه؛ كما أنّ ما وجب وجوده، كالقديم تعالى، لا يصح أن يقال: إنّه بالفاعل. وذلك أنّ كل ما لوجوده أوّل، فهو بالفاعل وإنْ وجب وجوده؛ كالمسبّبات التي يجب وجودها عند وجود أسبابها. وكذلك يجب، في كل ما لعدمه أوّل، أن يكون بالفاعل وإن وجب عدمه. وليس له أن يقول: إنّ المسبّب كان يصح أن لا يوجد سببه، فلذلك صحّ القول: إنه بالفاعل، وذلك لا يتأتّى في عدم ما لا

(١) الباقي: هو الموجود وقتين متصلين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣). وما يستمر وجوده وقتين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١).

يبقى، فالقول: بأنه بالفاعل، مُحال؛ وذلك لأن ما لا يبقى قد كان يجوز أن لا يتجدّد عدمه في الثاني، بأن لا يحدث من القادر عليه في الأوّل؛ كما يصح في المسبّب أن لا يحدث سببه، فحالهما سواء في ذلك، فلو صحّت القدرة على إعدام الشيء، لوجب في كلّ ما لعدمه أوّلٌ أن يتعلّق بالقادر، كما يجب ذلك في كلّ ما لوجوده أوّل، على ما بيّناه. وفساد ذلك يُوجب أنّ عدم الشيء لا يكون بالفاعل.

دليلٌ آخر

وممّا يدلّ على ذلك أنّ القدرة لو صحّ تعلّقها بإعدام الشيء، لأدّى إلى جواز خلوّ الجوهر من الأكوان بأن يعدمها القادر منّا أو القديم تعالى لكونه قادرًا على إعدامها. وقد دلَلْنا على استحالة خلوّه منها، فما أدّى إلى جوازه، وجب فساده. وليس للدّلالة الدالّة على استحالة خلوّه من الأكوان تعلّق بأنّ القدرة لا يجوز تعلّقها بالشيء إلّا على وجه الحدوث، فيقال: إنّكم قد دلَلْتم على ذلك بما لا يعلم إلّا بعد العلم به. وليس لأحدٍ أن يقول: لو خلَتْ من الأكوان، لوجب عدمها؛ وذلك لأن الجواهر لا تحتاج في وجودها إلى الكون، وإنما تصير في بعض الجهات بالكون، فلا يصح ما قاله.

[شُبهــة]

فإنْ قال: إذا أُعدم القادر الكون الذي حصل به في بعض الجهات عنه ولم يوجد فيه ما يصير به في جهة أخرى، وجب عدمه وإنْ كان لا يحتاج في وجوده إلى الكون.

قيل له: إنْ عدمه، لو وجب، لم يجب إلّا بعدم الكون؛ لأنه المتحدّد دون غيره. ولو وجب ذلك، لوجب عدمه لعدمه، حصل فيه ما يوجب كونه في مكانٍ آخر من الأكوان أو لم يحصل؛ لأنّ كل شيء وجب أن يعدم عند عدم غيره في بعض الأوقات، وجب ذلك في سائر الأوقات.

فإن قيل: أليس لو عدم الحياة لم يجب عدم العلم إذا وجد ما يخلفها من الحياة؟ فكذلك لا يجب بعدم الكون عدم الجواهر، إلّا إذا لم يوجد ما يخلفه. قيل له: إنّ مِثْل الشيء قد يخلفه. فأمّا ضده، فإنه لا يجوز أن يخلفه

إلّا إذا ساوى في أنه يوجب من الأحكام ما يُوجبه هو، نحو ما نقوله في المجاورات المتضادّة: أن بعضها سدَّ مسدّ بعض في أنّ المحلّ يصير بها كالشيء الواحد. وذلك لا يتأتّى في الأكوان المتضادّة، فوجب بهذه الجملة صحة ما قدَّمناه.

وبعد، فكان يجب، إن وجب عدمه بعدم الكون، أن يصحّ منّا إعدام الجوهر. وفي تعذّر ذلك دلالة على فساد هذا القول، على كلّ حال. ومما يؤيّد ذلك أنه كان يجب أن يصح أن تنتفي الألوان عن الجوهر بعد وجودها فيه من غير ضدّ بأن يعدمها تعالى عنه. وفي عِلْمنا بأنّ السواد لا ينتفي عن المحلّ على طريقةٍ واحدة إلّا بضدٍّ يطرأ عليه، دلالة على أن إعدامه من غير وجود ضدّ، يستحيل. وكان يجب أن يصحّ انتفاء الحياة، والأحوال سليمة، وكذلك سائر الأعراض. وبطلان ذلك، يبيّن صحة ما قلناه.

[شُبهـــة]

فإن سأل في الكلام الأوّل، فقال: إنّ الواحد منكم لا يقدر على إعدام الشيء إلّا بإيجاد ضدّه، فلذلك لم يصح أن يُخلى الجوهر[١] من الأكوان.

قيل له: فكان يجب أن يصح ذلك من القديم تعالى، وقد بينّا أنّ ذلك مستحيل من كلّ قادر.

وبعد، فإنّ مَنْ قال: إنّا نعدم الشيء بأنْ نُوجد ضدّه، فقد خالف في عبارة، لأنه أضافه إلى القادر، من حيث يحصل عدمه عند وجود مقدوره. ويفارق ذلك المسبّب؛ لأن ذلك قد يصح أن لا يوجد عند وجود السّبب، على بعض الوجوه.

دليلٌ آخر

ومما يدلّ على ذلك، أنّ كل صفة تناولتها قدرة القادر لنفسه، صحّ أن تتناولها قُدَر القادر منّا، وإنما يقع الاختصاص في أجناس المقدور. فكان

---

(١) الجوهر: الذي له حيّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

يجب، لو صحّ أن يقدر قادر ما على إعدام الشيء، أن نقدر نحن أيضًا عليه. فكان يجب أن يصح أيضًا منّا إعدام الشيء بلا واسطة، كما يصح منّا إيجاده بلا واسطة. وفي فساد ذلك، دلالةٌ على إبطال هذا القول.

[شُبهــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنما نقدر على إعدام الشيء بسبب، وإن قدر تعالى على إعدامه ابتداءً، كما نقدر على الصوت بسبب، وإن قدر تعالى على إيجاده ابتداءً.

وذلك أنّ السبب هو الذي بوجوده يوجد غيره، ويصح مع وجوده المنع من مسبّبه. ووجود الضد ليس له هذا الحكم مع الضدّ الذي يُعْدم به، فكيف يقل: إنه سببٌ في عدمه؟ ولو كان سببًا في عدم ما يضادّه، لوجب أن يكون عدمه بحسبه. فكان لا يصح أن تنتفي بالجزء الواحد الأجزاء الكثيرة مما تضادّه. وكيف يصح أن يقال: إنّ الواحد منّا يقدر على إعدام الشيء، ويستحيل في شيءٍ من الأجناس أن تعدمه ابتداء. وإنما صحّ القول: بأنه قادرٌ على إيجاد الأشياء، لمّا صحّ في بعض الأجناس أن نوجده ابتداءً، فبَنَيْنا عليه ما يوجد بالسبب. ولو كان كل موجود يجب وجوده منّا عند إعدام فعل، لم يصح القول بأنّا نقدر على إيجاده؛ فكذلك يجب أن لا يصح ذلك في إعدام الأشياء، إذا تعذّر منّا إعدامها إلّا بوجود ما نُوجده من الضدّ؛ فلا فرق بين مَنْ قال: إنّ إعدام الشيء بنا، وإنْ كان تابعًا لما نُوجده من ضدِّه، وبين مَنْ قال: إنْ كون المتحرّك متحرّكًا بنا، وإنْ كان يجب عند وجود الحركة. وكذلك القول في سائر معلول العِلَل، وفساد ذلك واضح.

دليلٌ آخر

وممّا يدلّ على ذلك، أنه كان يجب أن تتعلّق القدرة بإيجاد جزء من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحلّ الواحد، وتتعلّق بإعدام جزء أو أجزاء؛ لأن القدرة إذا تعلّقت على الوجهين بالمقدور، لم يصح أن تتعلّق بإعدام نفس ما تعلّقت بإيجاده، لاستحالة ذلك في الشيء الواحد في وقتٍ واحد. وهذا يؤدّي إلى أن تتعدّى في التعلق إلى ما لا نهاية له؛ لأن من حقّها

أن تتعلّق بالواحد على الوجه الذي تتعلّق به فقط، أو تتعلّق بما لا نهاية له. ويُستدلّ على فساد ذلك من بعد، فيجب القضاء بأنها لا تتعلق بالشيء على وجه الإعدام.

دليلٌ آخر

ومما يدلّ على ذلك، أنها لو تعلّقت بإعدام الشيء وبإيجاده لكانت قد تعلّقت بكون الشيء على صفتين ضدَّيْن. وذلك يستحيل في المعاني المتعلّقة بغيرها، من علم وإرادة وغيرهما. وإنما يتعلّق ضربٌ من الاعتقادات بصفةِ الشيء، وضرب آخر بضدِّها، فأمّا المعنى الواحد، فيستحيل ذلك فيها. ولا يمكن أن يقال في القُدَرْ: إنّ فيها ما يتعلّق بالإعدام، وفيها ما يتعلق بالإيجاد فقط؛ لأن هذا القول يؤدّي إلى أن لا يمتنع في القويّ القادر، أن لا يصحّ منه إحداث شيءٍ من الأفعال بأن تكون قدرة، وإن كَبُرَت، متعلّقة بالإعدام. وهذا يوجب التباس حاله بحال العاجز، أو أن يصح منه إعدام الأشياء الباقية من غير ضدّ، وفساد ذلك جليّ.

فإذا صحّ ذلك، لم يبقَ إلّا أن يقال: إنّ القدرة لو تعلّقت بالإعدام لكانت هي التي تتعلّق بالإيجاد، وهذا يؤدّي إلى كونها متعلّقة بالشيء على صفتين ضدّين؛ فهذا مُحال، على ما بيّنّاه.

[شُبهــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إذا جاز تعلّقها بالضدَّيْن، ويفارق حالُها في ذلك حال سائر المعاني، فهلّا جاز تعلّقها بالشيء على صفتين ضدَّين؟

وذلك، لأنها وإنْ تعلّقت بالضدَّيْن، فإنما تعلّقت بهما على وجهٍ واحد، وهو وجه الحدوث، وإنْ كانا لا يتضادّان في أنفسهما. وهذا كتعلّق الشهوة بالضدَّيْن، وإن استحال تعلّقها بالشيء على حالَيْن ضدَّين.

وقد اختصرنا هذه الدّلالة لئلّا يطول به الكتاب. وما أوردناه منها كافٍ في أنّ القدرة لا تتعلّق بإعدام الشيء على وجه.

فصل في إبطال ما يتعلّقون به من لفظة الكسب، وما يتّصل بذلك

[إلزامات شيوخ المعتزلة لجهم بن صفوان]

الأصل في هذا الباب، أن شيوخنا، رحمهم الله، ألزموا جَهْمًا[١] ومَنْ تَبِعه(عند قوله: إنّ تصرّف العبد من فِعْل الله وخلقه، وإنّ العبد محلٌّ له، ولا تعلّق له بدّ من جهة الفعلية،) أن لا يحسن في الشاهد أمرٌ ولا نهيٌ ولا ذمٌّ ولا مدحٌ، ولا يُستحق ثواب كذلك ولا عقاب، وأنْ لا يكون تصرّف زيد بأن يتعلّق بقصده ودواعيه أوْلى من تصرّف عمرو، وأنْ لا يحلّ عجزه بحدوثه ولا جهله بوقوعه محكمًا. وبيَّنوا بطلان قوله: أنّ ذلك يُحسن بالسمع، وأروه أنّ مع التمسّك بهذا الأصل لا يمكن معرفة السمع أصلًا، ولا معرفة محدث العالم وصفاته. وبيَّنوا أن تعليق ذلك السمع يوجب أنه كالشرعيات في أنه يجب أن يجهله مَنْ يجهل النبوّات، ويعرفه من يعرفها. والحال بخلاف ذلك؛ لأن مِنْ كمال العقل العلم بقبح كثير من المقبّحات، وحُسْن كثير من المحسّنات. ولولا ذلك لم يصح ورود الخاطر[٢] والدواعي[٣] على المكلّف[٤] على وجهٍ يخاف من ترك النظر. وألزموه على هذا القول، أن يجوز حُسْن كل ما يثبت قبحه، لورود السمع به، حتى يجوز أن في بعض الأنبياء مَنْ كان يأمر بعبادة غير الله، والقول بثالث ثلاثة، وسائر أنواع الكفر، ويأمر بالكذب، ويعِدُ على جميع ذلك بالثواب، ويتوعّد على الواجبات بالعقاب، إلى سائر الأُمور الشنيعة. وألزموه أن لا ينفصل حال الاختيار من حال الاضّطرار ألبتّة، من حيث اعتقد بأنه لا صنع للعبد على وجه.

[بسبب إلزامات شيوخ المعتزلة على الجهم
عَدَل ضرار وأتباعه إلى القول بالكسب]

فلمّا رأى ضِرار[٥] ومَنْ تبعه لزوم هذا الكلام له، عدَلوا إلى أن قالوا: إنّ العبد يكسب أفعاله، وإنْ كانت مخلوقة لله تعالى وحادثة من

(١) تقدمت ترجمته في هذا الجزء.
(٢) راجع الحاشية (٢) صفحة ٤٨ من هذا الجزء.
(٣) راجع الحاشية (٣) ص ٤٨ من هذا الجزء. (٤) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٩ من هذا الجزء.
(٥) تقدمت ترجمته.

جهته. ومنهم مَنْ قال: إنّ العبد يفعل، ومنهم مَنْ أبى ذلك. وغرض الكلّ متّفق في أن حدوث الفعل بالله سبحانه، وأنّ العبد يكتسب ولا يُحدِث. وزعموا أنّ العبد يحسن أمره ونهيه وذمّه ومدحه، من حيث كان مكتسبًا، ويتعلّق به ما ذكرناه من الأحكام، من هذا الوجه. واعتصموا بهذه اللفظة عن جميع ما ألزمناه جَهْمًا، ظنًّا منهم أنّ ذلك يعصمهم من لزومه، وجميعه لازم لهم؛ لأنهم، وإنْ تعلّقوا بذكر الكسب، فإنهم ينسبون الفعل إلى أنّ الله تعالى أحْدثه وأوجده، وبه كان على سائر صفاته؛ فبيِّنوا لهم أنه لا سبيل إلى إثبات العبد قادرًا عليه ولا عالمًا، ولا يمكن القول: بأنه بحسب دواعيه واختياره، ولا يمكن إثبات المُحْدِث وصفاته، فقالوا: إنّا كما نقول: بأنّ الله سبحانه يُحْدِث الفعل ويخترعه ويخلقه، نقول بأن العبد يكتسبه، فالكلام عني زائل.

فقيل لهم: لو ثبت للكسب حقيقة ترجع إلى الجملة، لم يصح ما تعلّقتم به. فكيف، ولا حقيقة له؟ وبيِّنوا لهم القول في هذين الفصلين: أحدهما أنه لا حقيقة للكسب ترجع إلى المأمور المنهيّ. والثاني، أنه لو ثبت له حقيقة، لما صحّ ما قالوه فيه.

ونحن نبيّن كِلَا الأمرين، ونذكر ما يمكن ذكره في حدِّ الكسب، ونأتي على فساده.

اعلموا أنّ تعليل الصفة وإضافتها إلى مَن حصلت به من جهته، فرعٌ على كونها معقولة؛ لأنه لا يجوز أن يقال: لماذا كان العالم عالمًا؟ للعلم، أمَ لذاته؟ ولأية علّة كان المحدث محدثًا، إلّا وقد عقل حال العالم، وما يفيد هذه الصفة وحال المُحدث؟ وإلا كان الكلام لغوًا، فيجب أن يُعقل معنى الكسب، ثم يقال: إنه كذلك بالعبد، كما يُعقل معنى الاختراع والإحداث والخلق، ثم يصح أن يقال: إنه كان كذلك بالله تعالى.

[أصول الكسب]

ومن أصول هذا الباب: أنّ السبب المُلْجىء إلى ذكر الكسب، إذا كان ما قالوه من أن الأحكام الراجعة إلى العبد متعلّقة به لأجله من أمرٍ ونهيٍ وذمٍّ

ومدح إلى غير ذلك مما ذكرناه، فيجب أن يكون حدّه ينتظم ما يرجع إلى الجملة المأمورة المنهيّة ليصح تعليق هذه الأحكام به، وإلّا لم يكن وجوده إلّا كعدمه. وكان تعلّقهم به، كتعلّق الجهميّ[١] بأنّ العبد محلٌ للفعل، كما أنه محلّ للإرادة. ومن أصوله أنه يجب أن يفسّر الكسب بأمرٍ يرجع إلى الفعل، وإثبات صفة له زائدة على ما يحصل له لو لم يكن كسبًا وكان خلقًا مجرّدًا ولا يرجع فيه إلى محلّه أو مقارنةَ غيره له؛ لأن كل ذلك لا يفيد فيه ما يصح تعلق الأحكام به.

ومن أصوله: أنه يجب أن يثبت ما يُستفاد بالكسب معقولًا لكلّ من يعلم حسن الأمر والنهي والذمّ والمدح وغير ذلك من الأحكام. أمّا على جملة أو على تفصيل، وإلّا لم يمكن أن يصرف الأمر في هذه الأحكام إلى أنها تعلّقت بالعبد لكونه مكتسبًا.

ومن أصوله: أن ثبتت على وجه يصح تناول القدرة والعلم له، ليكون متعلّقًا بالقادر العالم.

وقد عُلم أنّ العبارات لا مُعتبر بها في هذا الباب، فلا يمكن أن يقال: إنّ تصرّف العبد يفارق ما انفرد تعالى لخلقه من الأحكام التي ذكرناها من حيث وصف العبد بأنه مكتسب؛ لأن الوصف والاسم لا يغيّر الحقائق ولا يكسب الفروق العقلية؛ فليس لهم أن يلتجؤوا إلى التعلّق بذكر الكسب، من غير أن يبيّنوا حقيقة يصح تعليق هذه الأحكام بها؛ ولأنهم أن يدعوا في هذه اللفظة أن الكلّ يطلقها، فيصح الإطباق عليها، على ما قلناه؛ لأن إطباقهم على إطلاقها إن ثبت من غير قصد إلى فائدة، فلا قدح لهم فيه؛ لأن الأحكام لا تعلّق بالألقاب. وإن أفادوا بها معنى، وعلّقوا الأحكام بذلك المعنى، فيجب أن يثبت إطلاقهم على معناها وفائدتها دون الإطلاق، وهذا متعذّر؛ لأن أهل الحق يقيدون بهذه اللفظة، غير الذي يفيده القوم، ولأن الإطباق في الأُمور العقلية لا متعلّق به.

(١) الجهمي: هو مَن اتبع آراء جهم بن صفوان.

[سؤال لأبي هاشم]

وهذه الأُصول تسقط بسائر ما يحدّون به الكسب، ولو حذفنا ذكره يصح. لكنّا نُورد منه جملةً لتكون أكشف للناظر في ذلك. حدَّه بعضهم بأنه الذي حلّه مع القدرة عليه، وهذا فاسد؛ لأنّ الحلول يرجع إلى المُحِلّ، دون العبد الذي يتعلّق به الذمّ والمدح. وقد بينّا أنّ ما لا يرجع إلى الجملة لا يصح أن يُحَدّ به الكسب؛ ولأن إثبات القدرة عليه لا يصحّ إلا بعد ما عقل كونه كسبًا، فيقال: إنّ القدرة تتناوله على هذا الوجه، فكيف تدخل في حدّه؟ وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، لو قيل لهم: على أيّ وجه تناولته القدرة؟ فقالوا: من حيث كان كسبًا، وإذا قيل لهم: ما حقيقة الكسب؟ قالوا: لأن حلّه، مع القدرة عليه، فيفسّرون كلّ واحد منهما بصاحبه. ولأنّ إثباته قادرًا، لا سبيل إليه إلّا بعد أن عقل له وجه حصل عليه به، ثم يمكن إثبات القدرة، وأنها حالّة في بعضه، وأنها في محلّ الكسب، فكلّ ذلك لا يصحّ لهم؛ ولأن الكسب لا يُحِلّ المكتَسَب، وإنما يُحِلّ بعض أجزائه، فقولهم: حلّه مع القدرة عليه، باطل. ولأنه كان يجب أن لا يعرفه، كسبًا له ولا أنه يحسن أمره به ونهيه عنه وذمّه ومدحه لأجله، إلّا مَنْ عرف القدرة وحلولها في محلّ الكسب. وهذا باطل؛ لأن قبل معرفة ذلك، نعرف ما ذكرناه من الأحكام؛ ولأن ما يقع به الكسب والفعل لا يدخل تحت حدِّه، كما لا يدخل تحت حدِّ الضرب ما يقع به من الآلة، وكما أنه لا يذكر في حدِّ الكتابة ما يقع به من الآلات وما يجري مجراها.

وهذه الوجوه تُبْطِل قولهم في الكسب، أنه الذي حدث فيه مع القدرة عليه، أو أنه الذي يحرّك به القادر عليه، أو أنه يحرّك به مع القدرة عليه، وإنْ كان ذكرهم الحركة لا يصح، لأنه يوجب أن لا يكتسب غيرها.

[شُبهـــة]

فإن قالوا: هو الذي يحرّك به، مع القدرة عليه إن كان حركة.

فهذا باطل، لما قدَّمناه؛ ولأن ما يفيد هذه اللفظة يجب أن يستمرّ في كل ما كان كسبًا. والتحرّك يختصّ ما كان منه حركة، فلا يصح أن يُحدثه. ويسقط

بما قدَّمناه، قولهم: إنه الذي وُجِد في محلّ قدرته. ويُبْطل أيضًا ذلك، بأنّه يُوجب كون سائر ما يوجد في محلّ قدرته من لونٍ وغيره، كسبًا له. وإن أرادوا بأنه ما وجد في محل القدرة عليه، فسد بما قدَّمناه.

وبعد، فإنّ جميع ذلك لا يرجع إلى الجملة على وجهٍ يجوز أن يحسن لأجله ذمّه ومدحه وأمره ونهيه، فتعلّقهم به كتعلّق الجَهْميّ بأنه حسّن ذلك لأنه حلّ للفعل، أو لأن الله تعالى خصّه به، أو يفيد فيه بهذه الأحكام.

[حدّ الكسب والردّ عليه]

[١ ـ] وقول مَن حدّه، بأنه الذي فعله بقدرة مُحْدثة، خطأ؛ لأنه إن أراد بقوله فعلَه، أحدثه بقدرة؛ فقد ترك قوله. وإن أراد بقوله: فعلَه، أكسبه؛ فهو الذي طُولِب لتفسيره. ولأن قوله: بقدرة مُحْدثة، يقتضي أنه حصل على بعض الصّفات بها، وذلك لا يتمّ إلّا بعد بيان تلك الصفة، ويبطل بأكثر الوجوه التي قدَّمناها أيضًا.

[٢ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما وقع بقدرة مُحدثة، يبطل بما قدَّمناه؛ لأنه لا تأثير للقدرة في وقوعها، فكيف يقال: إنه بها وقع على مذهبهم إن أراد بقوله: وقع، حدث ووجد؟ وإن أراد أنه أكسبه بقدرة محدثة، فقد بينَّا أن ذلك رجوع منهم في تفسير الكسب إلى أمرٍ لا بدّ أن يفسّر بالكسب، ويبطل سائر ما قدَّمناه.

[٣ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما وقع باختياره، وإرادته في محلّ القدرة عليه، يبطل بما بيّناه من أنه لا سبيل لهم إلى إثبات القدرة ولا إلى أنها قدرة عليه، ويبطل أيضًا: بأن اختياره لا تأثير له في وقوعه أكثر من الله سبحانه أحدثه في قلبه عند إحداث الفعل.

وكلّ ذلك لا يرجع إلى المأمور المنهيّ، فلا يصح تعلّقهم به. ويجب في جميع ذلك أن يعلّقوا الذمّ والمدح والأمر والنهي، بمحلّ القدرة دون الجملة. ومتى ارتكبوا ذلك، لزم عليه الجهالات التي ذكرناها في باب الكلام.

[٤ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما وقع باختياره في محلّ القدرة عليه من غير أن يتعلّق وجوده بأمرٍ يحدث على مقداره؛ فلا يصحّ، لما قدَّمناه من الوجوه كلّها أو أكثرها؛ لأنهم في هذا الحدّ أيضًا، زادوا زيادةً احترزوا بها عن المتولّد؛ وذلك لا يعصم من سائر وجوه الفساد. ولا يصح، على قولهم: ما احترزوا به؛ لأن وجود الشيء بحسب غيره إنما يصح إذا حصل سببًا له. وعندهم أنه يحدث على جهة الابتداء من الله تعالى، وإنْ كان قد أجرى العادة فيه بأن يفعله عند غيره.

[٥ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما يجترّ به منفعة أو يدفع به مضرّة، لا يصح، على قولهم؛ لأنه ليس بفعلٍ له، ولا له به تعلّق، فكيف يجترّ به منفعة؟ ويجب أن يكون تعالى يجترّ له به منفعة؛ كما يفعل أحدنا، ما ينفع غيره، أو يدفع عنه المضرّة به. ولأنه إنْ أراد أن يجترّ بإحداثه منفعة، صحّ، وترك قوله. وإنْ راد باكتسابه، فهو الذي طُولِب به. ولا يصح أن يريد أنه يجترّ بعينه منفعة؛ لأن ذلك لا يصح فيه، ولأنه قد يجترّ المنفعة. أمّا بفعله في غير محلّ القدرة، ويدفع به عنه المضرّة، فيجب أن يقولوا: إنه كسبه، وذلك ترك قولهم.

[٦ ـ] وقول مَنْ جدّه: بأنه ما يوجد على الوجه الذي تُوجد عليه قدرته وعجزه، باطل؛ لأن ذلك يرجع إلى المحل، لأن وجوده فيه، ولأنه لا يصح لهم إثبات القدرة ولا إضافتها إليه؛ لأنه يقال لهم: لِمَ صارت قدرة له؟ فلا بدّ مِنْ أن يقولوا: لأنه يكتسبه بها، وعن ذلك سُئِلوا. وذلك رجوع منهم في تفسير كل واحدٍ من الأمرين إلى صاحبه، ويوجب أن لا يعرف الكسب وأحكامه مَنْ جَهِلَ المقدرة والعجز.

[٧ ـ] وقوله مَنْ حدّه: بأنه ما وقع وهو مختار له، وأنه وقع وهو غير مُكْره عليه، أو وقع من غير جهل وإكراه، فاسد؛ لأن وقوعه وهو مختار لا يبيّن كسبه من كَسْب غيره؛ لأنّ كل ذلك يقع وهو غير مُريد له، فإنْ رجع إلى أنه يقع منه وهو مُختار له، بَطُل بما قدَّمناه من الكشف عن الغرض بقولهم: وقع منهم؛ لأنهم إن أرادوا الحدوث، فقد تركوا قولهم ورجعوا إلى ما نذهب إليه، وإنْ أرادوا به الكسب، فهو الذي حاولوا تفسيره؛ ولأن، على مذهبهم،

لا يصح أن يكون مختارًا للفعل؛ لأنّ ذلك إنما يصح في القادر على الشيء وضدّه، فيختار الشيء على غيره. فأمّا إذا استحال أن يريد إلّا شيئًا مخصوصًا، لم يصح كونه مختارًا. ولأن مِنْ قولهم: إن ما لا يريده، لا يمكنه الانفكاك منه، وقد فعل فيه القدرة المُوجبة له. وكيف يقال: إنه باختياره؟ ولا يصح لهم القول: بأنه غير محمول عليه ولا مُكره؛ بل يلزمهم كونه مضطرًّا وممنوعًا من غيره، على ما نُبيِّنه من بعد، فكيف يصح لهم الاعتماد على ذلك في تحديد الكسب؟

[٨ ـ] وقول مَنْ حدّه: بأنه ما يجب أن يفارق في الحدوث القدرة في محلّها؛ لا يصح، لما قدَّمناه من أنّ إثباتهم القدرة على قولهم: لا يصح. ومِنْ أنّه كان يجب أن لا يُعرف الكسب وأحكامه، مَنْ لا يعرف القدرة وأنها حالّة في محلِّه؛ ولأنه قد يُقارن في الحدوث القدرة في محلّها اللونُ وغيره، ولا يجب كونه كسبًا. فإن قال: إنّ ذلك يقارن، ولا يجب ذلك فيه، وليس كذلك الكسب. قيل له: إنما يصح لك القول بأنه يجب أن يقارن القدرة متى جعلته واقعًا بها، ولا سبيل لك إلى ذلك مع قولك. فإن قلت، أقول: إنه مكتسبٌ بها؛ فعن تفسيره سُئِلت. فكيف يصح أن ترجع في تفسيره إليه؟ حتى إذا قيل لك: ما معنى الكسب؟ قلت: ما يجب أن يُقارن القدرة في محلّها. وإذا قيل لك: ما الذي يجب ذلك فيه؟ قلت: ما يجب كونه كسبًا بالقدرة، وهذا يؤدّي إلى أن لا يصح أن نعرف معنى الكسب أبدًا.

[شُبهـــة]

فإن قال قائل: إذا جاز أن يجعلوا حدّ المباشر، ما يحلّ محلّ القدرة عليه ابتداء، فهلّا صحّ لنا أن نحدّ الكسب بمثله؟ وإذا صحّ ذكر محل القدرة عليه في الفعل المباشر، الذي يرجع إلى الجملة ويحسن فيه ذمّه ومدحه، فهلّا جاز لنا التعلّق بمثله؟

قيل له: إنّ الغرض بقولنا: إنه مباشر، إبانة فِعْل مَنْ فَعَل؛ لأنّا لما علمنا أنّ العبد يفعل على وجهين: أحدهما بأن يبتدئه بالمقدرة في محلّها، والآخر بأن يفعل مقدوره بواسطة يوجد بحسبها. واحتَجْنا إلى أن نجد أحدهما بما يفارق به

الآخر، فحدّدنا المباشر بما ذكرناه؛ لأنه به بان مَن المتولّد، وجعلنا كِلَا الفعلين متعلّقًا بالجملة من حيث كان فعلًا، وجعلناه حادثًا من جهته. والأحكام التي تتعلّق بالفعل، إنما تتعلّق به من حيث كان مُحدثًا له والمباشر كالمتولّد في ذلك. ولا يجب أن نذكر في حدِّ المباشر ذلك، إذا كان المقصد به إبانة مِنْ فِعل مَنْ فَعَل؛ كما لا يجب ذكر ذلك في أجناس الأفعال.

وليس كذلك قولكم في حدِّ الكسب؛ لأنه به يتعلّق عندكم الأمر والنهي والذمّ والمدح، فيجب أن يشتمل حدّه على ما يرجع إلى الجملة. ولأن على قولنا، يصح إثبات القدرة وكونها حالَّة في محلّ الفعل، وكون الفعل حادثًا بها، ولا يتمّ لكم ذلك. ولأن على قولنا، يصح أن نعلم الأمر والنهي والذمّ والمدح قبل أن نعلم أنّ الفعل مباشر، فنتوصّل إلى إثباته قادرًا بقدرة وأنّ الفعل يوجد في محلّها، ولا يصح ذلك لكم. فليس ما نقوله في ذلك مما عِبْناه عليكم بسبيل.

[شُبهـــة]

فإن قال: إنكم تُحِدّون الفعل بأنه الذي يقع عن قدرة قادر، وهذا يوجب عليكم أن لا يعلمه فعلًا متعلّقًا به مَنْ يجهل القدرة، وهو الذي ألزمتموناه.

قيل له: إنّا نذكر قدرة القادر، ونعني به حال القادر، ولا يعلمه فعلًا مَنْ لا يعلم حال القادر وتعلّقه به، وعند علمه بذلك، يعلم جنس الأمر والنّهي والذمّ والمدح؛ فذلك متّفق، غير متخلّف، وليس كذلك قولكم؛ لأنكم تذكرون في حدِّ الكسب القدرةَ ومحلَّها على التحقيق، لكن تحترزوا به من المتولّد. وذلك يوجب أنّ مَنْ لا يعلم القدرة ومحلّها، لا يعرف حُسن الأمر والنهي والذمّ والمدح.

[إلزام لأبي هاشم]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أن يقولوا في الكلام؛ إنه ليس بفعل للعبد؛ لأنه متولّد، ويوجب أن يكون الله جلّ وعزّ هو الموصوف بالكذب وغير ذلك. فإن هم قالوا: إنه سبحانه أوجده في محلّ القدرة، فيجب كونه كسبًا، لزمهم في كلّ متولّد يحلّ القدرة ذلك. ويوجب، من حيث حلّ في

محلّ القدرة، كونه كسبًا له، ومن حيث وقع بحسب فعل آخر، أنْ لا يكون كسبًا له.

[شُبهــة]

فإن قيل: ألستم تُثبتون الفاعل فاعلًا، بوقوع فعله بحسب قصده وإرادته ودواعيه، وتعلّقون الذمّ والمدح به عند تعلّقه به على هذا الوجه، وإنْ لم يوجب ذلك تعلّقه بالجملة، فهلّا جوَّزتم لنا، في الكسب، مثله؟

قيل له: إن ما توصّل به إلى معرفة كون الفعل فعلًا لفاعله، ليس يجب أن يُجعل حدًّا للفعل، فلا يمتنع أن تثبته فعلًا له، من حيث كان يستحقّ الذمّ والمدح عليه، ويقع بحسب قصده ودواعيه، وإنْ كان ما به يتوصّل إلى كونه فعلًا له، ما لا يرجع جميعه إلى جملته. وقد بينّا أن ما ذكروه في الكسب لا يصحّ فيه ذلك؛ لأنه من حيث كان كسبًا لا يتعلّق بجملة، وإنما يتعلق بالمحلّ. على أنّ الطريق، الذي به عرفنا الفعل فعلًا للجملة، يرجع إلى الجملة أيضًا؛ لأن كونه قاصدًا أو ظانًّا، فيعتقد؛ أو وقوع فعله بحسب هذه الأحوال لا تعلّق له بالمحلّ، فالسؤال ساقط على كلّ حال.

[إلزام لأبي هاشم]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أن يكون تعالى قادرًا على الشيء من حيث كان كسبًا؛ لأن الوجه الذي يتناول قدره بعض القادرين، يجب أن يجوز أن يتناول قدره غيره من القادرين. كما أنّ الوجه الذي، نعلم المعلم عليه، ونُدرك المُدرَك، ونريد عليه المراد أو نكرهه، يصح أن يُوصف القديم تعالى به. وكذلك يجب في كونه مكتسبًا. وذلك يبيّن أنه لا حقيقة للكسب؛ إذ لو كان له حقيقة، لوجب كونه تعالى قادرًا على إحداث مقدوره عليه. ومتى التزموا ذلك، تركوا قولهم. وألزمهم أن لا يَأْمنوا أن تكون الأفعال المُكتسبة، كما أنّ حدوثها يرجع إلى الله تعالى، فكذلك كونها كسبًا؛ فكما لا تكون لقدرة غيره تأثيرٌ في حدوثها، فكذلك في كونها كسبًا. وألزمهم، على هذا القول، أن تكون أفعاله كلّها كسبًا، كما أنها حادثة من جهته؛ لأن بعضها لا يختصّ من ذلك بما ليس لسائرها؛ لأنه لا يمكن أن

نجعل، لكونه كسبًا، تأثيرٌ في المحلّ، فيختصّ به العرض دون الجوهر؛ لأنّا قد بيّنّا أنه يجب أن يكون كالحدوث في أنه يرجع إلى القادر، وما هذا حاله، فالجوهر فيه كالعرض، وما يوجد في المحلّ بمنزلة ما يستحيل ذلك فيه. وتبيّن أنه ليس لهم أن يخصّوا العبد ذلك دون القديم، كما اختصّ تعالى بإحداث كثير من الأجناس دون غيره؛ وذلك لأنّ الجهة التي يقع عليها المقدور لا يقع فيها اختصاص، وإن كان نفس المقدور وأجناسه يقع فيه اختصاص. ولذلك يجب أن يشترك العالمون في الجهات التي يعلم عليها المعلوم، وإنْ جاز اختصاص أحدهم بمعلومٍ دون الآخر. ولذلك اشترك زيد وعمرو في جهة الكسب، وإنْ كان مقدورُ أحدهما غير مقدور الآخر. وعلى هذا الوجه ألزمهم، رحمه الله، القول بأن العبد لا يقدر على الشيء إلّا على وجه الحدوث، كالقديم تعالى؛ لأن الجهة التي تتناولها قدرة القادرين، لا يجوز أن تختلف، كما لا يختلف ذلك في الجهات التي يتناولها العلم والإرادة والإدراك. فإمّا أن يُثبتوا العبد قادرًا على إحداث الفعل، وإمّا أن يتّقوا كونه قادرًا صلًا. فأمّا إثباته قادرًا، على غير الوجه الذي يصح أن يقدر عليه القديم تعالى، فمُحال.

[إلزام لأبي هاشم]

وألزمهم، رحمه الله، القول بأن الذمّ والمدح لا يستحقّان إلّا على الكسب فقط؛ لأنه إذا صح استحقاقهما في الشاهد لهذا الوجه، ولم يصح صرفه إلّا أنهما استحقّا الإحداث، فيجب ذلك في كلّ فاعل؛ وأن يقال، في الفاعل الذي يستحيل عليه الكسب: إنه لا يجوز أن يستحقّ الذمّ والمدح؛ وذلك يوجب زوال المدح عن القديم تعالى فيما يفعله من الأفعال إذا كان الفاعل على صفةٍ مخصوصة، ويسوّي بين الفاعلين فيه.

واعلم أنّ وجه الكسب لو ثبت كونه معقولًا وراجعًا إلى الفاعل دون المحلّ، على ما يقولونه، لم يصح تعليق الذمّ والمدح والأمر والنهي به، إلّا إذا جوَّزوا كونه كسبًا، من غير أن يُحدثه تعالى، وجوَّزوا إحداثه تعالى، من غير أن يكون كسبًا، ثم يصير كسبًا للعبد، بأمرٍ يتعلّق به. فأمّا إذا

استحال ذلك فيه، على ما يذهبون إليه، فتعليق الذمّ والمدح به مُحال؛ وذلك لأنه تعالى متى أحدثه وأحدث القدرة، يستحيل أوّلًا لكونه كسبًا له، وإن اجتهد العبد فيه، ومتى لم يُحدثه، أو لم يُحْدِث القدرة في العبد عليه، يستحيل كونه كسبًا له، وإنْ بذل المجهود، فصار كونه كسبًا من هذا الوجه بمنزلة ما يحمل عليه ويضطرّ إليه في أنه لا يجوز أن يذمّ ويمدح عليه. ولا يصحّ لهم القول بأنّ العبد يكسب ما أحدثه تعالى بعد حال إحداثه؛ لأن الباقي يصحّ ذلك فيه، ولأن عندهم أنّ ما يصح فيه الاكتساب، لا يبقى أصلًا، ولو صح أن يبقى لكان لا يخلو، إذا اكتسبه في حال بقائه، من أن يكتسبه بأن يوجد فيه القدرة عليه، فيجب في تلك الحال كونه مكتسبًا له، وهذا كالأوّل في أنه يوجب زوال الذمّ والمدح، أو يوجد قدرته، وقد يجوز أن يكتسبه، ويجوز أن لا يكتسبه. وهذا يوجب تقدّم القدرة للكسب، على ما نقول، ويوجب كون الشيء كسبًا في حال بقائه، دون حال حدوثه. وذلك يستحيل، بل يوجب أن لا يمكن إثباته كسبًا؛ لأنه لا يحصل له في حال بقائه في جهة الوجود، ما لم يمكن له في حال حدوثه. وعلى هذا الوجه، ألزموا أن لا يكون الفعل بأنْ يكون كسبًا لمقارنة القدرة له في الحدوث، بأوْلى من القدرة لمقارنة الفعل لها في الحدوث. ويلزمهم، إذا جعلوا حقيقة الكسب حلوله في المحلّ مع القدرة عليه، أن لا تكون الحركة بأن يكون كسبًا أوْلى من سائر الأعراض التي تحصل في المحلّ مع القدرة؛ لأنّ جميع ذلك عندهم يحدث بحدوث القدرة، ولا يمكنهم أن يفصلوا بينهما بأنّ الحركة تقع باختياره؛ لأنه قد يختار ويريد بعض ما يحدث في محلّ قدرته من الصّحة والسلامة وزوال الألم بالاندمال، فيجب كون ذلك أجمع كسبًا له، ولأن نفس الاختيار كسبٌ له.

ولا يمكن أن يقال فيه: إنما صار كسبًا له؛ لأنه حدث باختياره من حيث يوجب وجود ما لا نهاية له، أو كونه مختارًا باختيار ضروريّ. ونحن نستوفي، من بعد، ما يلزمهم على قولهم بالكسب من وجود الفساد، إن شاء الله.

فصل في أن المُحدث لا يجوز أن يكون مُحدثًا لعلّة، وما يتّصل بذلك

[شُبهــة]

إن قيل: هلّا جوَّزتم أن يكون الذي يتعلّق بالقادر منّا هو فعل معنى يصير المحدث لأجله محدثًا، وهو الحدوث؟ كما قلتم: إنّ المُبطل منّا للشيء إنما يوجد ما يُبطل ذلك عنده، ولا تتعلّق قدرته بإبطال ذلك وإعدامه. وإذا جاز أن تكون قدرته على تحريك الجسم قدرةً على فعل الحركة التي بها يتحرّك، فهلّا جاز أن تكون قدرته على إحداث المحدثات قدرةً على فعل ما به يحدث، حتى لا يحصل قادرًا إلّا على الحدوث فقط دون إيجاد المُحدثات؟

قيل له: إنّا قد دلَلْنا على (أن) إعدام الشيء لا يدخل تحت القدرة؛ فيجب إذن، فيما حصل معدومًا بعد الوجود، أن يكون الذي أوجب ذلك فيه وجود معنًى لأجله عُدِم من ضدّ أو ما يجري مجراه. وكذلك إذا دلّت الدلالة على أن المتحرّك إنما صار كذلك لعلّة، فالقادر على تحريكه إنما يقدر على العلّة التي بها يتحرّك؛ لأن قدرته على تحريكه تُغْني عن الحركة، لو صح ذلك فيه، فعُلِم أنه إنما يقدر على العلّة، ثم هي تُوجب كونه متحرّكًا لما هي عليه في ذاتها.

فأمّا المُحدثات، فقد بينّا أنّ كونه مُحدثه يقتضي حاجتها إلى مُحدث قادرٌ ليُوجِدها، فلا وجه يصرف كونه قادرًا إلى غيرها. يبيّن ذلك أنّ طريق علمنا بتعلّق تصرّف زيد به أنه يحدث بحسب أحواله، فنعلمه متعلّقًا به ومحتاجًا إليه، وإنْ لم يخطر بالبال أنّ هناك حدوثًا لأجله صار مُحدثًا؛ ولا نعلم إعدامه للشيء، إلّا مع العلم بوجود معنًى يقتضي إعدامه. وكذلك القول في تحريكه لما يحرّكه.

[أصل هذه المسألة]

واعلم أنّ الأصل في ذلك، أنه لو كان مُحدثًا لمعنًى، لم يَخْلُ القول فيه من وجوه: إمّا أن يكون معدومًا؛ أو موجودًا محدثًا، أو موجودًا قديمًا. ولا يجوز كونه معدومًا؛ لأن ذلك يوجب كون المُحدث قديمًا من حيث لا أوّل لعدمه، فيجب إذا كان هو المُوجب لوجوده، أن لا يكون لوجوده أوّل.

ويوجب وجود ما لا نهاية له من الحوادث من حيث (ثبت أن) المعدوم لا نهاية له. ويوجب أن لا تكون بعض الحوادث، بأن تحدث، أوْلى من بعض؛ لأنّ المعدوم لا يجوز أن يختصّ مع عدمه بشيءٍ دون شيء. ويوجب أن لا تحدث الحوادث في أوقات، بل يجب حدوثها في وقتٍ واحد. ويوجب أن لا يختصّ بعضها بمُحدث دون بعض. ويوجب الاستغناء في حدوثها عن مُحدث، وعن كونه قادرفا وعالمًا. وكلّ ذلك يبيّن الفساد، ولا يجوز أن يكون كذلك لعلّة قديمة؛ لأنه يجب قُدم الحوادث كلّها من حيث كان ما أوجبه قديمًا، ويوجب سائر ما قدَّمنا ذكره من استغناء الحوادث عن مُحدث وغير ذلك. ولا يصح أنْ يقال: إنّ العلّة قديمة، وإنْ كانت تُوجب حدوث الحوادث، لاستحالة وجودها، لم تزل؛ وذلك لأنّ كل ما أحال المعلول، يُحيل وجود العلّة على الوجه الذي يُوجبه. فإذا استحال وجود الحوادث فيما لم يزل، فيجب استحالة وجود العلّة فيما لم يزل.

ولا يرجع ذلك علينا في قولنا بوجوب تقدم القادر؛ لأن من حقّه أن يختار الفعل ويُحدثه على الوجه الذي يصح وجوده عليه، ولا يكون فيه قلبًا لجنسه ولا إخراج الفاعل عن كونه قادرًا. فلذلك صحّ أن يثبت القديم قادرًا فيما لم يزل، وإن استحال أن يكون فاعلًا فيما لم يزل أو على وجه يؤدّي إلى أن لا يتقدّم فعله بما لو كان هناك أوقات لم تكن لها نهاية، وليس كذلك العِلل المُوجِبة.

فأمّا السبب، فقد يجوز أن يتقدّم مسبّبه بوقتٍ واحد، إذا استحال وجوده معه، أو اقتضى شرط توليده تقدّمه. وإنما صح ذلك فيه؛ لأن المسبّب في أنه يتعلّق بالفاعل كالسبب، وإنما يحدثه بواسطة، فلذلك صحّ فيه ما قلناه. وليس كلك العلّة المُوجِبة لحدوثه؛ لأن تقدّمها يُحيل كونها علّة، ولو ثبت جواز تقدّمها للمعلول كالسبب، لم يصح كونها قديمة؛ لأن ذلك يوجب جواز تقدّمها بما لا نهاية له، وذلك لا يصح في الأسباب أيضًا. ولا يجوز كونه مُحدثًا لعلّة مُحدثة؛ لأنّ ذلك يوجب حاجة تلك العلّة في الحدوث إلى علّةٍ أخرى، ويؤدّي إلى ما لا نهاية له. وإنما يصح أن نقول: إنّ المتحرّكَ متحرّكٌ لعلّة الحركة لسبب، كذلك العلّة؛ لأنها فارقته فيما يقتضي العلّة، وكذلك سائر ما شاكله،

والحدوث قد شارك المُحدث، فيما تقتضي العلّة، فوجب فيه ما ذكرناه. وكذلك القول فيه ـ عزّ وجلّ ـ أنه قادرٌ عالمٌ لا لعلّة، وإنْ كان الواحد منّا إنما يكون كذلك لعلّة؛ لأنه فارق الواحد منّا فيما تقتضي العلّة، كما فارق في وجوده الموجود منّا فيما يقتضي الموجد. وليس كذلك حكم المُحدث والحدوث، فلذلك أوجبنا وجود ما لا نهاية له على هذا القول، ولا مُعتبر في هذا الباب بالأسماء. فلا يصح أن يقال: إنّ الحدوث لا يسمّى محدثًا، فلا يجب أن يكون كذلك لعلّة؛ لأن فَقْد هذه التسمية لا يُخرجه من أن يكون موجودًا بعد أن لم يكن كالمُحدث؛ لأن المحدث لوجوده بعد أن لم يكن يجب أن يحتاج إلى علّة على هذا القول؛ لا لأنه سمّي مُحدثًا، لأن القديم يصح أن يسمّى بذلك، ثم لا يجب كونه كذلك لعلّة.

على أنّ المُحدث لو كان محدثًا لعلّة، لم يخلُ من أن تكون متقدّمة له، أو حادثة في حاله. ولا يجوز كونها متقدمة له؛ لأن العلّة لا يجوز أن تتقدم المعلول، إلا أن يريد بقوله: إنها علّة، أنها سبب، فيكون مخالفًا لنا في عبارة، ومُخطئًا في قوله: إنّ جميع الحوادث حوادث لعلّة؛ لأن جميع ذلك لا يجوز أن يكون مسبّبًا. أو يقول: إنّها تُقارنه في الحدوث، فإنْ قال ذلك، فلِمَ صار المُحدث بالحاجة في حدوثه إلى تلك العلّة، بأوْلى مَنْ تحتاج تلك في الحدوث إليه؟ ولِمَ صار أحدهما بأن يتعلّق بالقادر أوْلى من الآخر؟ ولِمَ صار القادر بأنْ يوجد أحدهما بالآخر أوْلى من أن يوجد الآخر به، مع تساوي حالهما فيما ذكرناه؟

وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فصل في أن المحدث القادر لا يجوز أن يُحدث الشيء على وجهين

[استدلال أبي هاشم]

استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك بأنْ قال: لو صح أن يُحدث الشيء على وجهين، لم يمتنع أن يُحدثه على أحدهما دون الآخر، فيبقى معدومًا من الوجه الذي لم يُحدثه منه، كما يجب في المقدورَيْن إذا لم يحدث أحدهما، أن يبقى معدومًا؛ وكما يجب إذا لم يحدثه من الوجهين، أن

يكون معدومًا منهما جميعًا. وهذا يؤدّي إلى كونه موجودًا من حيث أحدثه، ومعدومًا من حيث لم يُحدثه. وكون الشيء موجودًا معدومًا، مُحال؛ فيجب فساد ما أُودي إليه. ويبيّن فساد ذلك، أنه يؤدّي إلى اجتماع الضدَّيْن؛ لأن السواد إذا حدث في المحلّ من الوجهين على هذا القول، فيجب إذا وجد البياض من أحد الوجهين أن يكون نافيًا له من الوجه الذي حدث عليه على أحد الوجهين، ولا يكون نافيًا له على الوجه الآخر، وذلك يوجب صحة اجتماعهما في المحل. وكذلك القول في سائر المتضادّات. ويجب إذا وجد العلم على الوجهين، أن يوجب العالم ما يُوجبه من الصفة، وأن يصح أن يوجد الجهل فينفيه من وجهٍ دون وجه، فيكون الحيّ الواحد عالِمًا بالشيء جاهلًا به.

[شُبهــة]

فإن قيل: كيف يجب أن يكون موجودًا معدومًا، مع أنّ القادر عليه قد أوجده؟ وما أنكرتم أنّ إيجاده ينفي عدمه أو حدّه، على وجهٍ واحد أو وجهين.

قيل له: إنّ من حقِّ المقدور أن يكون معدومًا، كما أن من حقِّ المفعول أن يكون موجودًا؛ فكما أنّ خروجه إلى الوجود يُحيل كونه مقدورًا، فكذلك بقاؤه مقدورًا يوجب كونه معدومًا. ولذلك قلنا: إنّ وجود المقدور يُخرجه من كونه واجبًا، وأنه لو لم يخرج بذلك من كونه واجبًا لأدّى إلى أن لا يخرج من كونه واجبًا أبدًا. فإذا صحّ ذلك، وكان هذا الشيء مقدورًا من كِلا الوجهين، فيجب كونه معدومًا منهما. فإذا فعل من أحدهما، فالوجه الآخر، في أنه يجب أن يبقى معدومًا، كهُوَ لو لم يوجد من كِلَا الوجهين، وهذا يوجب صحة ما ألزمناهم من كونه موجودًا معدومًا، وهذا ما نعلم بطلانه باضّطرار.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنه يكون مقدورًا من كِلَا الوجهين، فإذا وُجِد من أحدهما خرج الوجه الآخر من أن يكون مقدورًا أيضًا. كما يقولون في القادر: إنه يقدر على الشيء وتركه، فإذا وُجِد أحدهما خرج الوجه الآخر من أن يكون مقدورًا.

قيل له: إنّ تسليم ما سألت عنه لا يؤثّر فيما اعتمدنا عليه؛ لأن الفاعل للشيء، وإن خرج تركه من أن يكون مقدورًا له في تلك الحال، فليس بخارجٍ من أن يكون معدومًا، فالكلام صحيح على كلِّ حال.

[شُبهــة]

فإن قال: إن معنى قولنا في الشيء إنه معدوم، هو أنه ليس بموجود على ما يذهبون إليه؛ فكيف يجب، إذا وُجِد على أحد الوجهين، أن يكون موجودًا معدومًا، والوجود قد حصل؟

قيل له: إنّ من حقِّ المقدور أن يكون معدومًا، ما لم يُحدثه القادر عليه على الوجه الذي قدر عليه. فإذا صحّ ذلك، فلو صحّ كون الشيء مقدورًا من وجهين، لوجب أن لا يوجد أصلًا من حيث لم يُحدثه على أحد الوجهين، وأن يوجد من حيث يُحدثه على الوجه الآخر، فيؤدّي إلى أن يكون موجودًا غير موجود، وهذا في استحالة آكد مما قدَّمناه.

فأمّا على قول مَنْ يقول: إنّ المعدوم، بكونه معدومًا، حالًا تضادّ ما يختصّ به الموجود، فإنه يلزم كونه على الصفتين المتضادّين. وهذا أيضًا مستحيل، وإن كان الأوّل أبيَن استحالة. وعلى الوجهين جميعًا، يجب أن تصحّ فيه الأحكام التي يصحّحها الوجود، أو تُوجبه من حيث كان موجودًا. ويستحيل ذلك عليه، من حيث كان معدومًا. ولا يجري ذلك مجرى ما نقوله من أن العلم يصحّ وجوده مع كل واحد من الحياتين، فإذا وُجِد أحدهما دون الآخر فهو كوجودهما في صحة وجود العلم وغيره. وذلك أنّ من حقِّ العلم أن يحتاج في وجوده إلى الحياة، فأيّ حياة وُجِدت صحّ وجوده معها. والمقدور، لو صح وجوده من وجهين، لكان إذا أحدثه من أحد الوجهين فقد حصل فيه جهة تصحّح عليه الأحكام وأخرى تُحيلها عليه، وهذا يُوجب ما قدَّمناه من الفساد. ومثال ذلك ما نقوله من أن الحياة تحتاج إلى بنية ورطوبة، فلو وُجد أحدهما دون الآخر لأدّى إلى أن يستحيل وجودها؛ لأنه ليس بأن يصح وجودها لأجل وجود ما وُجِد، بأوْلى من أن يستحيل وجودها لفَقْد ما فقد. وكذلك يجب إذا وُجد من أحد الوجهين دون الآخر، أن يستحيل عليه ما يصحّحه

الوجود من الأحكام من حيث بقي معدومًا من أحد الوجهين، وأن يصح ذلك عليه من حيث حصل موجودًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يعلم لشيءٍ من وجهٍ دون وجه، فجوِّزوا أن يقدر عليه من وجهٍ دون وجه، وكذلك القول في الاعتقاد والخير والدّلالة. فإذا لم يؤدّ ذلك إلى كونه موجودًا معدومًا، فكذلك قولنا في جواز كونه مقدورًا من وجهين لا يؤدّي إلى ذلك.

قيل له: إنّ العلم يتعلّق بالشيء على سائر وجوهه، وكذلك الاعتقاد والخير؛ فلا يجب فيه ما ألزمناه في القدرة، لأنها إنما تتعلّق بالشيء على جهة الحدوث، ومن حقِّ المقدور أن يكون معدومًا، على ما قلناه، فيجب لو صح كونه مقدورًا من وجهين، أن يكون إذا أحدثه من أحدهما، موجودًا من هذا الوجه ومعدومًا من الوجه الآخر. ولهذا بعينه أحَلْنا كونه مقدورًا عليه ومعجوزًا عنه. وإن جوَّزنا كون الشيء، معلومًا مجهولًا من وجهين ومن وجهٍ واحد، في عالمين وفي عالمٍ واحد، في وقتين. ولهذا جاز كون الشيء معلومًا لجماعة، واستحال كونه مقدورًا لجماعة في الشاهد.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز كون الشيء مرادًا من وجهين ومكروهًا من وجهين، ومرادًا من وجهٍ ومكروهًا من وجه، ومأمورًا به من وجهين ومنهيًّا عنه من وجه ومأمورًا به من وجه؛ ولم يُوجب ذلك كونه موجودًا معدومًا؛ فهلا جوَّزتم كونه مقدورًا من وجهين، ولا يؤدّي إلى ما ذكرتم من الفساد؟

[مقالة لأبي هاشم]

قيل له: إنّ شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يُحيل كون الشيء مرادًا من وجهين، ومُرادًا من وجهٍ مكروهًا من وجه، ويُجريه مجرى المقدور، ويقول في الإرادة: إنها لا تتعلق بالشيء إلّا على وجه الحدوث فقط، فإذا لم يكن له في الحدث إلّا جهة واحدة، فيجب أن لا يصح أن يُراد إلّا على وجه واحد،

ويقول: متى أردنا الشيء، فإنما يصح أن نكرهه من وجه، بمعنى أنّا نكره القصد الذي يصير به على بعض الوجوه. مثل أن نريد السجود عبادةً لله، فإذا كرهناه عبادة الشيطان، فإنما نكره الذي به يصير كذلك؛ وإن كنا، إذا أردنا عبادة الله، فقد أردناه وأردنا القصد، وكذلك نقول في الأخبار وسائر الأفعال الواقعة على وجهين بالقصود. وإذا كان ذلك قوله، فالسؤال عنه ساقط.

[مقالة لأبي علي الجبائي]

فأمّا شيخنا أبو علي، رحمه الله، فإنه يُجيز، كونه مرادًا مكروهًا، من وجهين. وقد مرّ ذلك لشيخنا أبي هاشم، رحمه الله، أيضًا. والفرق بينه وبين المقدور واضح؛ لأن الإرادة تتعلق بالحدوث، وما يتبع الحدوث من الأحكام، فلذلك صحّ فيها هذا الوجه، وشاركت العلم في هذا الوجه الواحد. ولا يجب أن لا تتعلق بالشيء إلّا من الوجه الذي يقدر عليه أو يحدث منه، حتى يجب إذا لم ترده على أحد الوجهين أن يكون معدومًا. وكيف يجب ذلك، وقد يخرج الشيء إلى الوجود وإنْ لم يُرِده القادر، وأن يبقى معدومًا وإن أراده؟ فمفارقته فيه للقدرة، بيِّنٌ.

فإذا صحّ ذلك في الإرادة، فالجواب عن الأمر والنهي والطاعة والمعصية وما شاكلها، كالجواب عن الإرادة؛ لأنها كلّها ترجع إليها، وإنْ كان فيها ما لا يقتضي الحكم. وإنّما يُستفاد به تغيّر العبارات، ولا مدخل لها في هذا الباب.

على أنّ جواز كون الشيء مرادًا لجماعة، واستحالة كونه مقدورًا لجماعة، يدلّ على الفرق بينهما في هذا الباب. على أن صحة تعلّق الإرادة بما يستحيل حدوثه من جهة المريد، واستحالة كونه قادرًا على ما يستحيل حدوثه من جهته على كلّ وجه، يبيّن الفصل بينهما فيما سألت عنه.

[شُبهــة]

فإن قيل: أليس قد يصح أن يقدر على الشيء من حيث كان كونًا، ولا يقدر عليه من حيث كان سوادًا، ويقدر عليه على وجه الحدوث، ولا يقدر عليه من حيث كان كونًا، ولا يؤدّي ذلك إلى أن يكون موجودًا معدومًا؟ فهلّا جوّزتم كون الشيء مقدورًا من وجهين، وأن لا يؤدّي إلى هذا الفساد؟

قيل له: إن الذي قلناه إنما صح في الحدوث من حيث كان كونه مقدورًا، فوجب عدمه، وكونه مفعولًا يُخرجه إلى الوجود؛ فيصح أن يقال فيه: لو لم يوجد من أحد الوجهين اللذين يصحّ من القادر إحداثه عليه، لوجب كونه موجودًا معدومًا. وليس هذه حال سائر الصّفات الراجعة إلى جنسه؛ لأنه لا مدخل لها في الوجود والعدم، وإنّما هي أحوال تجب له لجنسه. ولذلك لو أراد أن يوجده ولا يوجده كونًا، لاستحال؛ فعُلِم أنه لا يدخل تحت القدرة من هذا الوجه، وذلك يُسقط السؤال.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ جميع ما قدَّمتموه مبنيٌّ على أنه يصح من القادر إيجاده على أحد الوجهين دون الآخر، وذلك يستحيل عندنا، فما ذكرتموه لا يصح.

قيل له: قد بينّا ما يُسقط هذا الكلام، بأن قلنا: إنه كان يجب أن يكون وجهَا هذا المقدور بمنزلة المقدورَيْن في أنه يصح أن يوجده على أحد الوجهين دون الآخر، وأنّ ذلك يؤدّي إلى صحة كونه موجودًا معدومًا؛ فكما لا يصح أن يقال في المقدورَيْن: إنه يستحيل أن يُوجدَ القادرُ أحدَهما دون الآخر، فكذلك المقدور الواحد لو صح أن يقدر عليه على وجهين.

وبعد، فإنّ هذا المقدور لو استحال حدوثه على أحد الوجهين دون الآخر، لأدّى إلى أن لا يكون بين حدوثه على وجهين وحدوثه على وجهٍ واحد فرق؛ لأن الأحكام المختصّة بالموجود لا تختلف فيه، وما أدّى إلى ذلك وجب فساده؛ لأنه يلزم عليه جواز كونه موجودًا من مائة وجه، وأن لا يُعرف الفصل بين ما يتزايد من الصّفات وبين ما يستحيل ذلك فيها، وهذا مما يمكن أن يُعتمد عليه في أصل المسألة؛ لأنه إذا لم يظهر الوجه الذي يبيّن به كونه على وجهين من كونه على وجهٍ واحد، أدّى إلى ما ذكرناه من الجهالات، فيجب أن لا يحصل له في الوجود إلّا وجهًا واحدًا.

[مقالة لأبي عبد الله]

وبعد، فإنّ هذا القول ينقض القول بأنه مقدور، من الوجهين؛ كما لو قال قائل: إنّ القادر يقدر على الشيء على وجه الحدوث، ومن حيث كان كونًا،

ويستحيل وجوده إلّا كذلك؛ لكان ناقصًا لكونه مقدورًا من هذا الوجه. ولذلك قلنا: إنّ كل صفة زائدة على الوجود يحصل عليها المُحدث بالفاعل، فيجب أن يصح أن نجعله عليها وأن لا نجعله، وإلّا كان ناقضًا للقول بأنه يحصل عليها بالفاعل. وقد قال شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله: إنّ القول بأن الشيء يقدر عليه من وجهين ولا يصح أن يُحدثه على أحدهما دون الآخر، يؤدّي إلى أن يحتاج كل واحد من الوجهين إلى صاحبه، وأن يحتاج إلى نفسه في الوجه الذي احتاج إليه فيه، من غير الوجه الذي احتاج إليه فيه. وفَصَل بينه وبين ما نقوله في الجوهر والكون، وأنه يستحيل وجودهما إلّا معًا، بأنْ بيَّن أنّ أحدهما يحتاج إلى صاحبه من غير الوجه الذي يحتاج إليه فيه. وفَصَل بينه وبين تعلّق إحدى الحياتين بالأخرى، وبسط القول فيه، وقد نبّهتك على طريقة القول في ذلك.

ومما يدلّ على ما قلناه، إنه لو صح أن يقدر القادر على الشيء من وجهين، لكان لا يمتنع أن يُحدثه على أحدهما، ثم يُحدثه على الوجه الآخر؛ لأن الحدوث المتقدّم لا ينافي الحدوث من الوجه الآخر، ولا أحدهما تابعًا للآخر. وهذا يؤدّي إلى أن يصح من القادر إيجادُ الموجود. وذلك ينقض القول بأنّ القدرة تتعلّق بالشيء على وجه الحدوث، والقول بأن الوجود يُخرج الشيء من كونه مقدورًا وواجبًا. وينقض القول: بأنّ المجتمع لا يكون مجتمعًا بالفاعل. وينقض القول: بأن الموجود الدائم الوجود لا يجوز أن يتجدّد وجوده حالًا بعد حال. ويؤدّي إلى أن يصح من أحد القادرَيْن أن يفعل ما قد فعله صاحبه، بل يؤدّي إلى تجويز حدوث الشيء على وجوهٍ كثيرة حالًا بعد حال. ويؤدّي إلى تجويز إعادة المعاد حالًا بعد حال. ويؤدّي إلى تجويز كون الشيء مقدورًا لواحد، معجوزًا عنه لجماعة، وما أدّى إلى ذلك أجمع، وجب فساده.

وليس هذا مما نجوّزه من تزايد الصفات للعلل في شيء؛ لأنّا نجعل قدرة القادر متعلّقة بالعِلل، وبعضها منفصلة من بعض لأنها مُتغايرة، وإن اتّفقت في أنها تُوجب الصفة لموصوفٍ واحد. ولذلك صح أن يقال: إنه تعالى يقدر على أن يؤلّف المؤلّف ويسكّن الساكن؛ فليس لأحدٍ أن يعترض بذلك على ما قدَّمناه. وكان يجب أن يجوز من القادر على هذا القول أن يفعل الشيء من وجه، ثم يتركه من الوجه الآخر؛ كما يجوز أن يفعله من

الوجه الآخر، وإنْ كان الذي أحدثه، أوّلًا، باقٍ. وفي هذا اجتماع الترك والمتروك، وهذا مُحال.

وكلّ ذلك يبيّن استحالة كون الشيء مقدورًا من وجهين.

فصل في استحالة مقدور لقادرَيْن أو لقدرتين

قد بينّا من قبل أنّ من حقّ القادر أن يصح منه فعل مقدوره، إذا صح وجوده، وكانت الموانع وما يجري مجراها مرتفعة. ودلَلْنا على ذلك بأنه لو لم يجب ذلك فيه؛ لأدّى إلى نقض حقيقة القادر وفساد الطريق المؤدّي إلى معرفته قادرًا؛ لأنا إنما نعلمه قادرًا لصحة الفعل منه، فنعلمه بذلك على صفة لاختصاصه بها يصح منه الفعل مع السلامة. فلو جوّزنا، والحال هذه، أن لا يصح منه الفعل للزم ما قلناه من نقض حقيقته وفساد طريق معرفته. وبينّا الفصل بين القادر والقدرة، وبين العلم والإرادة؛ لأن العالم لا يجب، لكونه عالمًا بالشيء، أن يصح منه إيجاده، أو إيجاده على وجه. وكذلك القول في الإرادة وغيرها؛ لأن جمع ذلك لا يقتضي أن يصح حصوله موجودًا أو على بعض الوجوه، وإنْ كان قد يؤثّر العلم والإرادة في مقدوره على سبيل التَبَع. ولذلك قد يريد، ويعلم مقدور غيره، ولا يؤثّر فيه. ولهذا جاز كون الشيء معلومًا لعالمَيْن وجماعة، ومرادًا لمريدَيْن؛ ولم يصح ذلك في المقدور، لما يَؤُول إليه من التناقض.

ومما يجب معرفته في هذا الباب، أن كل قادر يجب كون الشيء مقدورًا له عند العدم، يجب كونه مفعولًا له عند الوجود. فلا يصح، لو كان المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن، أن يحصل عند الوجود فعلًا لأحدهما دون الآخر؛ لأنه لا يخلو القول فيه، لو لم يكن فعلًا لهما جميعًا، من وجهين: إمّا أن يقال: إنه يجوز وقوعه منهما جميعًا، لو أحدثاه على وجهٍ واحد؛ أو يقال: إنه يحدث، منهما، على وجهين. ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني؛ لأنّا قد دلَلْنا، في بابٍ قبل هذا، على استحالة حدوث الشيء من وجهين، فلو صح حدوثه، منهما، على وجهين، لوجب ما قدّمناه من صحة كونه موجودًا معدومًا، إلى سائر ما ذكرناه من قبل.

[مقالة أبي علي الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله: لو صح كونه مقدورًا من قادرَيْن، لوجب كونه مفعولًا متروكًا. وهذا لازم على طريقته؛ لأنه يجب متى فعله أحدهما من وجه، ولم يفعله الآخر، أن يكون فاعلًا لتركه على قوله: إنّ القادر منّا المخلّي لا يخلو من الأخذ والترك. ويجب على طريقتنا أيضًا أن يجوز من أحدهما أن يتركه في حالِ كون الآخر فاعلًا له، فيؤدّي ذلك إلى وجود الشيء وضدّه. والأوْلى، على القولين جميعًا، أن لا يذكر التَّرك.

ويقال: كان يجب إذا لم يفعله أحدهما، أن يجوز أن يفعل ضدّه بدلًا منه، أو يجب ذلك؛ لأن الترك مختصّ بما يحلّ محلَّ القدرة عليه.

[شُبهــة]

فلقائلٍ أن يقول: إن أحدهما يفعله في محل قدرته دون الآخر؛ فكيف يجب، إذا فعله هو، أن يكون الآخر تاركًا له. وليس محلّه بمحلّ لقدرته؟ لأن المحل الواحد لا يصح كونه بعضًا لهما جميعًا، ليصح وجود قدرتهما فيه، إلّا أنه يمكن أن يقال: لو فعله أحدهما، وهو من ليس المحلّ بعضه؛ لوجب كون الآخر، الذي المحلّ بعضه، تاركًا، أو يصح كونه تاركًا، فيستقيم هذا الكلام في جهة، وإن لم يصح من أخرى؛ وبذكر الضدّ، يستقيم في الجهتين جميعًا. ولا يصح أن يقال: متى فعل أحدُهما في بعض الآخر الحركة، لا يصح من الآخر فعلُ تركها؛ لأنه ممنوع، وذلك لأن القادر لا يكون ممنوعًا بوجود ما يقدر عليه، وهذه الحركة مقدورة له، فكيف يحصل ممنوعًا من فعل ضدّها بوجودها؟ ولأن الفاعل لها، قد يكون في القدرة مثله ودونه، فلا يصح كونه مانعًا له. وإذا كانت الموانع مرتفعة، فيجب كونه فاعلًا لها، أو لتركها. فإذا لم يكن فاعلًا لها على هذا القول، فيجب كونه فاعلًا لتركها، أو يجب أن يصح كونه كذلك، وكِلَا الوجهين مستحيل، فيجب القضاء بفساد ما أدّى إليه.

[مقالة أبي هاشم وأبي عليّ]

وعلى طريقة شيخنا أبي هاشم، رحمه الله، يصح أن يقال: لو لم يفعله أحدهما، لوجب كونه فاعلًا لضدّه على وجه، وهو إذا كان مُلجأً إلى فعل

ضدّه، والقادر الآخر بخلافه في ذلك، فكان يجب إذا اختار الذي ليس بملجىء الحركة، أن يكون المُلجىء إلى السكون فاعلًا له؛ لأن ذلك يجب مع الإلجاء عندنا، كما يجب عند الشيخ أبي علي، رحمه الله، في القادر المخلّي على كل حال.

وكذلك كان يجب إذا اختلفت دواعيهما، فداعي أحدهما دعا إلى الحركة، وداعي الآخر دعا إلى السكون. على أنّ أحدهما إذا فعل مقدوره على وجه، ولم يفعله الآخر، فيجب أن ينفصل حاله من حاله لو فعلاه. وتعذُّر ذلك، يفسد هذا القول.

وبعد، فإنّ أحدهما إذا فعله من الوجه الذي يقدر عليه دون الآخر، لم يخلُ حال الآخر من أن يستحيل أن يفعله، أو يصح منه ذلك؛ فإن استحال ذلك منه، أدّى إلى خروج مقدوره من كونه مقدورًا له، وإن لم يوجد على الوجه الذي قدر عليه، ولا يقضي وقته. وهذا يوجب التباس حال ما يستحيل كونه مقدورًا، بما يصح كونه كذلك. وإن صح أن يفعله، أدّى إلى صحة إيجاد الموجود على استحالته. ولا فرق بين من جوّز ذلك في القادرَيْن، أو جوّزه في قادرٍ واحد. وهذا يوجب جواز إيجاد القادر للشيء الذي أوجده، حالًا بعد حال. ولا فرق بين ذكر وجوده من وجهين، أو من وجوه. وفساد ذلك بمنزلة فساد إعدام المعدوم، حالًا بعد حال. وإن كان يصير فعلًا لهما، بأن يحدث من جهتهما على وجهٍ واحد؛ فكيف يصح القول بأنه متى حدث، فهو فعلٌ لأحدهما؟ مع أنه لو كان فعلًا لهما، لكان لا يكون حادثًا إلّا على هذا الوجه. ولا يصح أن يقال: يكون فعلًا لأحدهما بأن يفعله بدلًا من صاحبه، ويصح أن يفعله صاحبه بدلًا منه، وإنْ كان حدوثه على وجهٍ واحد، كما يصح من القادر الواحد فعل الضدَّيْن بدلًا من الآخر، وكما يصح من القديم تعالى إيجاد الشيء في وقتٍ بدلًا منه في وقتٍ آخر، وكما يصحّ منه إحداث الجوهر في مكانٍ بدلًا منه في مكانٍ آخر؛ وذلك لأن أحد الضدَّيْن غير الآخر، فيصح معنى البدل فيه. ولسنا نُجيز البدل في حدوث الشيء في وقت إلا توسّعًا، والقادر إذا كان قادرًا لنفسه، صحّ أن يقدِّم مقدوره ويؤخّره، وفي الوجهين جميعًا إنما يكون فاعلًا له، بأن يُحدثه فقط. وإنما يوجد الجوهر في مكانٍ دون مكان من حيث يفعل

أحد الكونين بدلًا من الآخر، كما قلناه في الضدَّين. وليس كذلك حال مقدور واحد لقادرَيْن يحدث من جهتها على وجهٍ واحد؛ لأن ذلك لو صح لوجب متى حدث أن يكون فعلًا لهما؛ لأن ما يُوجب اختصاصه بكون فعلًا لأحدهما، والحال هذه، مُحال. وإنما يصح كونه مقدورًا لأحدهما دون الآخر، لاختصاصه بأنّ فيه القدرة عليه، إنْ كان قادرًا بقدرة، أو لأنه قادرٌ لذاته. وكذلك في صحة كون الشيء مرادًا أو معلومًا لواحدٍ دون الآخر. ولا يصح في كونه فعلًا لأحدهما دون الآخر اختصاص ألبتّة، على ما قدَّمناه. ولا يمكن أن يقال: إنه فعلٌ لأحدهما دون الآخر، من حيث اختصّ بأنّ أراده وقصد إليه، أو عَلِمه واعتقده، أو حصل له إلى فعله داعٍ؛ وذلك لأن الفعل قد يكون فعلًا للقادر عليه، مع فَقْد كل ذلك. وقد بينّا ذَلك، حيث دلَلْنا على أنّ فعل النائم والساهي فعله؛ فيجب، وإن اختصّ أحدهما مع مقدوره بهذه الوجود دون الآخر، أن يكون فاعلًا له أيضًا، ويكون بمنزلة السّاهي والنائم. يبيّن لك أنه لا يصح القول بأن العلم قد اختصّ بأحد الحيّيْن دون الآخر، إلّا متى صح أن يكون أحدهما عالمًا دون الآخر. وكذلك القول فيما يختصّ المحال، وإن كان متى وُجد السواد يجب أن يسود كِلَا المحلَّيْن، ومتى وجد العلم يجب في كِلَا الحيّين كونه عالمًا لما صحّ أن يبين لأحدهما به اختصاص دون صاحبه؛ فكذلك متى حدث المقدور منهما، ومن أحدهما، على حدٍّ واحد؛ فالقول بأنه يختصّ بكونه فعلًا لأحدهما، مُحال.

[شُبهــة]

فإن قال: إذا صح أن يذمّ أحدهما عليه، أو يمدح دون الآخر، فقد ثبت لأحدهما به اختصاص فيصح كونه فعلًا له.

[ردّ القاضي بأحد عشر دليلًا]

قيل له: هذا بمنزلة ما تقدَّم في سؤال الإرادة؛ لأنه ليس من حقّ الفعل أن يكون فعلًا لمن يُحمد عليه ويُذمّ، أو يصح ذلك فيه، فيجب إذن كونه فعلًا لهما، وإن اختصّ العالم منهما بالذمّ دون الآخر. على أنه لا بدّ من أن يكون، لكون الفعل فعلًا لفاعله، حقيقة ينفصل بها من غيره، ولا يعقل له

حدّ أكثر من وجوده، وقد كان قادرًا عليه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إن حقيقته أنه مريد له، أو وقع بحسب قدره أو بحسب دواعيه، أو استحقّ عليه المدح والذمّ، أو يصح ذلك فيه؛ لأن فعل الساهي قد يكون فعلًا له، مع فَقْد جميع ذلك. ولا يصح أن يقال: إنما يكون فاعلًا له؛ لأنه يُحدثه ويُوجده. فمتى أحدثه أحدهما، كان هو الفاعل له؛ وذلك لأن الكلام في أنه يُحدثه ويُوجده كالكلام في أنه يفعله، فإنْ كان المعقول من قولنا: إنه فعله، أنه وُجِد، وقد كان قادرًا عليه، وكذلك المعقول من قولنا: يُحدثه ويُوجده، فلا وجه لأنْ يُحال بإحدى اللفظتين على الأخرى. ولو صح ما قلناه، كان لا يمتنع وجود بعض الأشياء، وقد كانت مقدورة لغيره، ولا تكون فعلًا لأحد. ولو صح ذلك فيه، لم يمتنع أن يكون حادثًا لا من مُحدث، وفي ذلك نقض القول بتعلّق المُحدثات بالمُحدث.

فقد صحّ بهذه الجملة أنّ المقدور الواحد لو كان مقدورًا لقادرَيْن، لوجب كونه فعلًا لهما، متى وُجِد؛ وكذلك لو كان مقدورًا بقدرتَين، لوجب كونه مفعولًا بهما، متى وُجِد. فإذا صح ذلك، فالذي يدلّ على استحالة كونه مقدورًا لقادرَيْن أنه لا يستحيل في كلّ قادرَين أن تختلف دواعيهما، فيدعو أحدهما الدّاعي إلى فعل شيء، ويدعو الآخر الدّاعي إلى الانصراف عنه. كما لا يستحيل فيهما أن يريد أحدهما الشيء دون الآخر، ويعلم أحدهما الشيء دون صاحبه. وإنما يستحيل ذلك أو بعضه في قادرَيْن قديمَيْن، لو كانا.

فأمّا إذا استحال إثبات قادرَيْن قديمين، ولم يكن إلا قادرَيْن مُحدثين، أو قديم ومُحدث، فالذي ذكرناه صحيح. وإذا صح ذلك، فيجب، لو قدرا على الشيء الواحد، أن لا يمتنع أن يفعله أحدهما؛ لأن الدَّاعي دعاه إلى فعله، فيريده ويقصد إليه، وينصرف عنه الآخر فيكره إيجاده؛ فعند ذلك لا يخلو من أن يوجد أو لا يوجد، فإن وُجِد، أدّى إلى كونه فعلًا لمن اجتهد في الانصراف عنه، وكره إيجاده، وقَوِيَت دواعيه في أن لا يفعله. وهذا يوجب إثبات الفعل لمن يجب أن ينفي عنه أو لا يُوجد ذلك، فيجب نفي الفعل عمّن يجب إثباته فاعلًا؛ وفي هذا فساد الطريق الذي نعلم به الفاعل فاعلًا، والذي ينفي به الفعل عن القادر، وهذا يُبطل طريق معرفة الأفعال أصلًا. ولا يمكن أن قال: إنه

يوجد، فيكون فعلًا لأحدهما دون الآخر، لما قدَّمناه من قبل. ولا يصح أن يقال: إنما يجب أن ينفي كونه فاعلًا، إذا كره الشيء واجتهد في الانصراف عنه، متى كان ذلك الشيء مقدورًا له فقط.

فأمّا إذا كان مقدورًا لغيره أيضًا، فلا يجب ذلك فيه؛ وذلك لأنه لا فرق بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ قال: إنما يجب إثباته فعلًا له، متى أراد إيجاده وقَوِيت دواعيه إليه، بأن يكون مقدورًا له فقط.

وأمّا إذا كان مقدورًا لغيره أيضًا، فلا يجب ذلك فيه. وهذا يؤدّي إلى أن لا يكون ذلك الفعل بالوجود، أوْلى منه بأن لا يوجد، لو كان مقدورًا لهما جميعًا. وقد استقصينا هذه الدلالة في باب نفي الاثنين، فلا وجه لإعادة القول فيها.

دليلٌ ثانٍ: وأحد ما يدلّ على ذلك أنه لو صح كونه مقدورًا لقادرَيْن، لم يمتنع أن يحصل أحدهما عاجزًا عنه، سواء كانا مُحدثَيْن أو قديمَيْن، أو أحدهما قديم والثاني مُحدث؛ لأن من حقّ المحدث، أن يصح كونه عاجزًا عمّا يصح أن يقدر عليه. ولو كان كذلك، لوجب متى أراد القادر إيجاد هذا المقدور، أن يكون حدوثه من حيث قدر أحدهما عليه صحيحًا، ومستحيلًا من حيث عجز عنه الآخر، وهذا فاسد متناقض. ولا يصح أن يقال: إنه يجب أن يصح وجوده من جهة القادر منهما، ولا يؤثر في ذلك عجز الآخر؛ وذلك لأن من حقّ المعجوز عنه أن يستحيل وجوده، كما أن من حقّ المقدور عليه أن يصح وجوده. فلِمَ صار هذا المقدور بأن يحصل من حيَّيْن ما يصح وجوده لكون أحدهما قادرًا عليه ولا يؤثّر فيه عجز الآخر، بأوْلى من أن يكون من قَبل ما يستحيل وجوده لكونه معجوزًا عنه ولا يؤثّر فيه كون الآخر قادرًا عليه؟

وبعد، فإنْ كان وجوده يصح، كان الآخر قادرًا عليه أو عاجزًا عنه، ولا يختلف حاله في صحة وجوده. فمن أين أنه مقدور للآخر؟ وكيف يصح كون الشيء مقدورًا لمن حاله معه وهو عاجز كحاله معه، وهو قادر؟ وقد بيّنّا أنه لا يمكن أن قال: إنه يحدث على وجهين، فيصح وجوده على أحد الوجهين من أحدهما، فإن عجز الآخر عنه؛ فالاعتراض بذلك فيما قلناه، لا يصح. ولا

يمكن أن يقال: إنّ العاجز لو قدر عليه، بدلًا من العجز، لكان يصح أن يفعله وإن عجز الآخر عنه. وهذا ضربٌ من التأثير، يقتضي صحة كونه قادرًا عليه؛ وذلك لأن الذي به نعلم أنه يصح منه إيجاد ما يقدر عليه، نعلم به استحالة وجود ما نعجز عنه. فإذا ثبت بما قدَّمناه، أنّ عجزه عنه لا يؤثِّر في تعذُّر وجوده، فيجب أن تكون قدرته لا تؤثِّر في صحة وجوده، وفي هذا إخراجٌ له من صحة كونه مقدورًا له.

وبعد، فإذا ثبت أن يكون القديم، تعالى، قادرًا على الشيء، فإنه يجب أن يصح وجوده وإن عجز المُحدث، فالقول بأنّ المُحدث إذا قدر يكون قادرًا عليه، يؤدّي إلى ضمّ ما ليس بعلّة إلى العلّة، وهذا فاسد، فإذا ثبت ذلك فيه، وجب مثله في كل قادرَيْن؛ لأنه لا بدّ من أن يصح أن يتقدّم كون أحدهما قادرًا على الشيء دون الآخر، لو صح كون مقدورٍ واحد من قادرَيْن. ولا يؤثر في صحة هذه الدلالة، القول بأنّ العجز ليس بمعنى، أو لا يمكن القطع عليه؛ لأنّا نجعل بدلًا من ذلك، أنه كان يجب أن لا يمتنع كون أحدهما قادرًا عليه مع كون الآخر غير قادرٌ عليه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنّ قدرة أحدهما هي قدرة الآخر؛ لأن القدرة الحالَّة في بعض أحدهما يجب أن تكون مختصّة به دون غيره.

دليلٌ ثالث: وممّا يدلّ على ذلك أيضًا، أنه كان لا يمتنع أن يمنع أحد القادرَيْن عن فعل هذا المقدور دون الآخر، فيوجب ذلك بأحد وجوهه. إمّا أن يقال: إنه لا يوجد من حيث منع أحدهما، فيوجب ذلك استحالة وقوع الفعل من القادر المخلّى. أو يقال: إنه يوجد، فيوجب ذلك صحة وقوع الفعل من الممنوع. أو يقال: يوجد من جهة أحدهما دون الآخر، فيوجب ذلك كونه موجودًا معدومًا، وسائر ما بينّا فساده. وبطلان جميعه، يوجب استحالة القول بجواز كون مقدور واحد لقادرَيْن، وليس له أن يقول: جوّزوا كونه مقدورًا لهما جميعًا، إذا حصل كل واحد منهما مخلًّى بينه وبين الفعل، فلا يؤدّي إلى ما ذكرتم. وذلك أن ما قدَّمناه يصح أن يقدر فيهما، فيقال: لو كان أحدهما ممنوعًا، كيف كان يكون حال المقدور؟ فإذا كشف ما ذكرناه عن الفساد الذي تقدَّم، فيجب القول بفساد ما أدّى إليه. وليس له أن يقول: إنّ المنع إنما

يُوجب تعذّر وقوع الفعل، متى اختصّ بكونه مقدورًا له فقط، ولا يجب، إذا كان مقدورًا لغيره، أن يتعذّر وجوده. وذلك أنّ هذا القول، بمنزلة قول مَنْ قال: إنّ التخلية إنما تقتضي صحة الفعل إذا كان ذلك الشيء مقدورًا له فقط. وهذا يؤدّي إلى أن لا يكون هذا المقدور بأن يوجد لكون أحدهما مخلًى، بأوْلى من أن يمتنع وجوده لكون الآخر ممنوعًا.

ولا يصح أن يقال: إنّ المنع يحلّ محلَّ الفعل، فمتى منع أحدهما وجب كون الآخر ممنوعًا، فلا يصح ما قدرتموه من كون أحدهما ممنوعًا دون الآخر. وذلك أنّ الكلام إنْ كان في القديم، تعالى، وغيره؛ فالمنع عليه يستحيل، وإنْ صحّ على المُحدث، فالذي ذكرناه صحيحٌ فيه. وإنْ كان الكلام في المحدثَيْن، فقد يكون أحدهما أقدر من صاحبه، فيجوز أن يمنع الضعيف بما لا يكون منعًا للقويّ؛ فلا يجب متى كان أحدهما ممنوعًا من الفعل أن يكون الآخر ممنوعًا منه. وليس له أن يقول: إنّ المنع إنما يوصف بذلك متى اقتضى تعذّر وجود الفعل، فإذا لم يوجب ذلك لم يكن منعًا. فلا يصح إذا منع كون أحد القادرَيْن غير ممنوع من هذا المقدور، أن يكون الآخر ممنوعًا؛ وذلك لأن الغرض أن نبيّن أنّ مع ثبات هذا الأمر، الذي لو كان هو القادر بانفراده لم يصح الفعل منه، لصحّ وجود المقدور من جهة الآخر، فيجب خروج هذا من أن يكون قادرًا، وهذا لا يمكن دفعه. وإنما يصح أن نقول: إنه متى وُجد الفعل من أحدهما، لم يصح مع وجود القول، بأنّ الآخر ممنوع. وهذا هو الخلاف الذي لو كان يقصد إبطاله بكلامنا، فكيف يعترض به على الدّلالة؟

دليلٌ رابع: ويدلّ على ذلك أيضًا، أنه لو صح كون مقدور واحد لقادرَيْن، لم يمتنع أن يريده أحدهما، ويكرهه الآخر؛ فيؤدّي إمّا إلى أن لا يوجد لكراهة هذا الكاره مع ارتفاع الموانع؛ فيؤدّي إلى أن المُريد المخلّى، لا يقع فعله أو يوجد؛ فيؤدّي إلى أن القادر المخلّى، مع الكراهة، يوجد فعله أو يوجد من أحدهما دون الآخر. وذلك مستحيل، لما تقدَّم؛ فيجب فساد هذا القول. ولا يلزم عليه تجويزنا وقوع المقدور من غير مُريد، وتجويزنا وقوع الفعل المضطرّ إلى إرادة خلافه، وتجويزنا وقوع الفعل من الكاره إذا كان مضطرًّا إلى الكراهة، وتجويزنا أن لا يقع من المريد إذا كان هناك منع أو ما

يجري مجراه؛ لأنا قد احترزنا عن ذلك أجمع، بأن قلنا: القادر، مع السلامة والتّخلية، من حقّه أن يفعل ما يريده. وسائر ما عدّوه، وإذا لم يؤثّر في وجوب هذه القضية، لم يمنع من صحة ما ذكرناه. وهذه الطريقة مقارنة، في الأسئلة والأجوبة، لما بدأنا بذكره من الدّلالة في الدَّواعي، وإنْ كانت تلك أقوى. وقد بسّطنا القول فيها من قبل في باب نفي الاثنَيْن، على ما تقدَّم، فلذلك اختصرنا القول فيها الآن.

دليلٌ خامس: لو صح كون الشيء الواحد مقدورًا لقادرَيْن، كان لا يمتنع أن يحصل أحدهما ملجأ إلى أن لا يفعله، والآخر ملجأ إلى فعله، أو يحصل أحدهما ملجأ إلى أن يفعل أو لا يفعل، والآخر مختار؛ فكان يجب في هذا المقدور أن يجب وجوده من حيث كان أحد القادرَيْن ملجأ إلى إيجاده؛ ويجب أن لا يوجد من حيث كان الآخر ملجأ إلى أن لا يفعله، ويصح أن لا يوجد من حيث كان مختارًا، وهذا محال؛ فيجب فساد القول بجواز كون مقدور واحد لقادرَيْن. ولا يمكن أن يقال: إنه لا يصح فيهما أن يكون أحدهما ملجأ دون الآخر، أو ملجأ إلى الشيء والآخر ملجأ إلى خلافه؛ لأن الإلجاء قد يكون بالعلوم والظنون، وقد يكون بتعريف المَنْع. ولا يمتنع أن يعلم أحدهما أو يظنّ أنّ عليه في الشيء مضرّة، ويظن الآخر أنّ له فيه منفعة بلا مضرّة. ولا يمتنع أن يُعرّف القديم، تعالى، أحدهما، أنه لو حاول ذلك، مُنع منه دون الآخر. بل يُعرف الآخر أنه إن حاوله لم يمنعه منه، وله فيه منفعة عظيمة بلا مضرّة. وإذا كان ما ذكرناه سائغًا، فقد صحّ ما أوردناه من الكلام. ولا يصح أن يقال: إنّ أحدهما إذا حصل ملجأ، فكذلك الآخر، لما بيّناه. ولا يمكن أن يقال: إنّ الإلجاء إلى أن لا يفعل، إنما يقتضي أن لا يفعل، متى لم يكن غيره ملجأ إلى فعله؛ لأنّ هذا القائل لا ينفصل ممّن قال: إنّ الإلجاء إلى الفعل إنما يقتضي أن يفعل متى لم يحصل غيره ملجأ إلى خلافه. وسائر ما يمكن أن يُزاد على هذه الدّلالة، فقد نبّهنا بما ذكرناه من قبل عليه وعلى الجواب عنه، فلا وجه للتطويل بذكره.

دليلٌ سادس: ويدلّ على ذلك، أيضًا، أنه لو كان يصح كون المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن، ولا بدّ من أن يكون أحدهما حتمًا قادرًا بقدرة، أو

كلاهما بهذه الصفة، ومن حقِّ القادر بقدرة أن لا يصح أن يفعل الفعل في غير محلّ القدرة إلّا بسبب هو الاعتماد، ولا بدّ من أن يماسّه محلّ القدرة أو يماسّ ما ماسَّه، وقد دلَلْنا على ذلك من قبل؛ فإذا صح ذلك، فكان يجب أن لا يمتنع مِنْ أحدهما إيجاد ذلك المقدور في محلّه، والآخر على صفة لا يصح معها منه إيجاد ذلك بأن لا يكون قريبًا منه، ويجب تماسّه أو تماسّ ما ماسَّه، وهذا يوجب كونه فعلًا لهذا القادر فقط، أو يؤدّي إلى إثباته فعلًا للآخر، وإنْ كان شَرْط صحة إيجاده له لم يحصل. وهذا بمنزلة تجويز كونه فاعلًا وهو غير قادر؛ لأن ما معه يصح الفعل متى زال، فالفعل يتعذّر كتعذّره، متى زال ما به يصح الفعل، أو يؤدّي إلى استحالة وجود ذلك الفعل من جهة القادر الآخر، وإنْ كان يستغني في إيجاد ذلك الفعل عن مماسّة المحل كالقديم تعالى، أو كان مماسًّا لمحلّ الفعل ومُمكّنًا من إيجاده من حيث لم يحصل للقادر الآخر الشرط الذي ذكرناه.

وهذا في باب الاستحالة كالوجه الأوّل؛ لأن مَنْ هذه صفته يجب أن يصح منه الفعل؛ فمتى استحال منه، والحال هذه، التبس حال القادر بغيره، أو يؤدّي إلى صحة وجود الفعل وتعذّره، وهذا أبيَن إحالة مما تقدَّم. فإذا أدّى كون المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن إلى هذه الوجوه، فيجب القضاء بفساده. ولا يمكن أن يقال: إنّ مماسّة محل الفعل تكون شرطًا، متى انفرد كون المقدور مقدورًا له. فأمّا إذا كان مقدورًا لغيره، فليس بشرط؛ لأنّ ما دلّ على أن ذلك شرط لا تخصيص فيه، وعلم به أنه شرط في إيجاد مقدوره على أيِّ حال حصل مقدورًا له. ولا فرق بين مَنْ قال بذلك، وبين مَنْ قال: إنّ كون القادر مزاج العلة ومماسًّا لمحلّ الفعل، إنما يقتضي صحة إيجاد الفعل، متى اختصّ بذلك المقدور. فأمّا إذا كان مقدورًا لغيره ولم يُساوِهِ ذلك الغير في حصول هذه الصفة، فيجب تعذّر هذا الفعل منه. وهذا يوجب أن لا يكون الفعل بأن يصح، أوْلى من أن يتعذّر. وإذا صح، بما قدَّمناه، أنّ المتولّد لا يصح كونه مقدورًا لقادرَيْن، فالمباشر بمنزلته أيضًا، والمخالف لا يمكنه التفرقة بين الأمرين، وإن كان المُجْبِرة لا تُثبت التولّد أصلًا.

[دليل أبي هاشم]

دليلٌ سابع: وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على ذلك بأنّ المقدور الواحد لو كان مقدورًا لله، تعالى، وللعبد؛ لوجب أن يكون أحدهما بفعله له مدخلًا للآخر في الفعل، مع أنه بمنزلة القادر الآخر. ومَنْ كان حاله، لم يصح وقوع الفعل منه على هذا الوجه، أن يكون مدخلًا فيه. فإذا كان هذا المذهب يُعري الله، فيجب فساده. وقوّى هذا الدليل بأنه كان يجب أن يدخله في استحقاق الذمّ عليه إذا كان قبيحًا، أو استحقاق المدح والشكر عليه إنْ كان حسنًا أو نعمة، فإذا استحال ذلك، وجب فساد القول المؤدّي إليه.

[تعليق للقاضي على دليل أبي هاشم]

واعلم أنه إن أراد بقوله: كان يجب أن يدخله في الفعل، أنه يجعل ما أوجده فعلًا له، لم يصح؛ لأن كونه فعلًا للقادر الثاني لا يتعلّق باختيار القادر الأوّل؛ لأن من حقّه أن يكون فعلًا له متى وُجِد، وقد كان قادرًا عليه، على ما تقدَّم القول فيه. فمتى قال: أردت هذا المعنى، فالمخالَف يُقِرُّ به، فإن أبى القول بأن أحدهما قد أدخل الآخر في الفعل، فالتوصّل، بالعبارات إلى إثبات المعاني، لا يصح. وإنْ أراد أنه يجب أن يُلْجئه إلى الفعل ويحمله عليه، لم يصح؛ لأن هذا المعنى، إنما يصح فيما لا يوجد إلا من جهة الملجأ، فمتى فعل غيره ما يجب أن يفعل الفعل عنده من الإلجاء والحمل قَبل ذلك فيه، وهذا لا يصح في المقدور الواحد، لو كان مقدورًا لقادرَيْن؛ لأن إيجاد أحدهما له، هو إيجادُ الآخر. فكيف يقال: إنّ أحدهما أدخل الآخر في الفعل على جهة الحمل[1] والإلجاء[2]؟ ولا يمكن أن يراد بذلك الاضّطرار؛ لأن أحدهما إذا

(١) الحمل: هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقًا؛ سواء كان بحسب المفهوم أو بحسب الاعتبار. وقد يقال: الحمل هو الاتحاد، وهو يقتضي اثنينية ما، ووحدة ما. (شوارق الإلهام ١/ ١١٥).

(٢) الإلجاء: ما يقوى الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأ إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/ ٣٣٣؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

فعل ذلك، فالآخر أيضًا فاعلٌ له على هذا القول. والاضّطرار هو ما وُجد فيه من فعل غيره، لا من فعله. وإن أراد بذلك أنه كان يجب أن يصيّره بالصفة التي معها يصح أن يفعل أو يجب أن يفعل من حيث أوجد المقدور، فذلك غير واجب؛ لأن إيجاد ذلك لا يوجب في القادر الآخر هذا المعنى. وإن أراد بذلك أنه كان يجب أن يصيّره للآخر فاعلًا، وإن اجتهد في الانصراف عنه وكَرِه إيجاده، وهو الأقرب أن يكون مراده، فقد بينّا صحة ذلك، وكشفنا القول فيه. وكذلك إنْ أراد أنه كان يجب أن يصير الآخر فاعلًا، وإن قَوِيت دواعيه إلى أن لا يفعل، فذلك أيضًا مما بينّا القول فيه.

ويمكن أن ترتّب هذه الدّلالة بأن يقال: إنّ ما اقتضى وجود الفعل من جهة الفاعل، يقتضي كون الفاعل بالصفات التي معها يصح أن يُفعل، وما أحال أحدهما، أحال الآخر. فلو كان المقدور الواحد مقدورًا لقادرَيْن، لوجب أن يكون تمكّن أحدهما من إيجاده تمكّنًا من جعله فعلًا للآخر، وتمكّنًا من جعله إيّاه بالصفات التي معها يجب أن يُفعل أو يصح أن يُفعل. فإذا بَطُل ذلك فيه، عُلِم أنّ ذلك لا يصحّ، فيكون هذا معنى قوله: إنه كان يجب أن يدخل أحدهما الآخر في الفعل.

فأمّا ما قاله من أنه كان يجب أن يُدخل أحدُهما الآخر في الذمّ إذا كان ما فعله قبيحًا، فلقائلٍ أن يقول: إنّ ذلك غير واجب؛ وذلك لأنّ القادر الآخر أَزْيَد حالًا من المحمول على الفعل من حيث كان هذا الفعل الواقع، مع أنه فِعْله فِعْل غيره أيضًا، وفعل المحمول والملجأ هو فعله فقط، فإذا لم يجب أن يستحقّ على ما حُمل عليه الذمّ إذا كان قبيحًا، بل المستحقّ لذلك هو المُلجيء له دونه، فكذلك يجب أن يكون المستحق للذمّ هو القادر الذي قصد إلى إيجاد الفعل دون الآخر المدخل في الفعل. وله أن يقول: إنه إذا كان فاعلًا من غير قصدٍ وداعٍ، فحاله كحال الساهي والنائم، أو حال مَنْ لا يمكنه التحرّز من القبيح، فإذا لم يستحقّ هو الذمّ، فكذلك القول فيه.

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ هذا القول يؤدّي إلى أن يكون الفعل الواحد يستحقّ به الذمّ، ولا يستحقّ به من حيث استحقّ المُريد منهما الذمّ عليه ولم يستحقّه الآخر مع عِلْمه به، وهذا يوجب أن يكون في حكم الحسن والقبيح؛

وذلك لأن الفعل الواحد لو صحّ كونه واقعًا من اثنين، لوجب أن يُراعي في استحقاق الذمّ عليه حالُ كلِّ واحدٍ منهما؛ لأنه لا يكفي في استحقاق الذمّ على الفعل أن يكون قبيحًا فقط، دون أن يكون فاعله على أحوال، فمتى حصل لأحدهما من الحال ما يقتضي استحقاق الذمّ دون الآخر، لم يمتنع أن يستحقّ الذمّ عليه دون صاحبه، كما لا يمتنع أن يستحقّ الذمّ على فعلٍ دون فعل، وفي حالٍ دون حال. وإنما استحال كون الفعل حسنًا قبيحًا، لا لما ظنّه من ثبوت الذمّ ونفيه؛ لأن الذمّ قد يثبت في القبيح وينتفي عن القبيح؛ فليس انتفاء استحقاقه أمارة لكون الفعل حسنًا، كما أنّ استحقاقه على الفعل علامة لكونه قبيحًا.

فإن قال: إذا كان من حقِّ العالم بالقبيح أن يستحقّ الذمّ عليه إذا فعله، فيجب إذا فعله أحدهما ـ والآخر عالمٌ به ـ أن يكون مدخلًا له في استحقاق الذمّ، وإنْ كان مجتهدًا في أن لا يفعله، وأن يكون من حيث وقع وهو عالمٌ به يستحقّ الذمّ عليه، ومن حيث اجتهد في أن لا يفعله لا يستحقّ الذمّ عليه، وهذا مُتناقض.

قيل له: هذا لو صح، لكان دليلًا غير الأوّل، فكيف ولا يستمر؟ لأن العالِم بالفعل إنما يستحقّ عليه الذم، إذا فَعَلَه متى كان مخلًّى بينه وبين فِعله، ولا يكون في حكم المحمول عليه. ومَنْ يقع فعله، وإن اجتهد في أن لا يفعله، فحاله إن لم يُزِد على حال المُلجأ لم ينقص منه؛ فكيف يقال: إنه يستحقّ الذمّ عليه؟ فكلّ ما ذكرناه يبيّن أنّ المُعْتمد ما قدّمناه من الأدلّة.

دليلٌ ثامن: إذا ثبت، بما قدّمناه في أوّل باب العدل، أنّ العالِم يُقبّح القبيح، وبأنه غنيٌّ عنه لا يجوز أن يختاره، فيجب أن لا يصح كون الفعل الواحد فعلًا لله تعالى والمُحدِث؛ لأنه يوجب إذا كان قبيحًا نقضُ هذا الأصل، وما أدّى إلى نقضه وجب فساده. وهذا يدلّ، أيضًا، على أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورًا لقادرَيْن منّا؛ لأنه قد يحصل أحدهما عالمًا به غنيًّا عنه، والآخر بخلافه. فإن وُجِد من الآخر، أدّى إلى نقض هذا الأصل، وإن لم يصح أن يوجد منه، كان ناقضًا لكونه قادرًا عليه. وإذا صحّ بهذا الدّليل أنّ

القبيح لا يجوز كونه مقدورًا لقادرَيْن، فيجب مثله في الحسن؛ لأن ما أوجب إثبات ذلك فيهما أو نفيه عنهما، لا يختلف.

دليلٌ تاسع: ومما يستدلّ به على ذلك أنّ الشيء إذا وجب كونه على صفة من الصفات بأمرٍ ما، فتعليق كونه على تلك الصفة بأمرٍ ثانٍ لا يصح. يبيّن ذلك أنّ كونه متحرّكًا، إذا وجب لوجود الحركة، لم يصح طلب أمرٍ ثانٍ يوجب كونه كذلك. والعالِم متى وجب كونه عالِمًا بالعِلم، فالحاجة إلى أمرٍ ثانٍ يصير به عالِمًا لا تصح. ولو صح ذلك، والحال ما قلناه، لصحت الحاجة إلى ثالث ورابع، ولم يصح أن يقف فيما يصير لأجله الموصوف على بعض الصفات. على حدّ، وهذا يوجب من الجهالات ما لا خفاء به. فإذا ثبت ذلك، وصحّ أن تصرّف زيد يجب وقوعه عند قصده وإرادته مع التخلية، حتى صار قصده إليه والحال هذه في وجوب وجوده عنده بمنزلة العِلل المُوجبة للصفات، فكما لا يجوز تعليق معلول العلّة بأمرٍ سوى العلّة، كذلك لا يجوز تعليق حدوث هذا الحادث بغير هذا القاصد. وليس له أن يقول: إنما لم يصح ذلك في العِلل لأنها مُوجبة لذواتها؛ فالقول بأنها تُوجب مع غيرها يُنْقض هذا القول فيها. وليس كذلك ما يحدث من المختار، فلا يمتنع أن يكون حادثًا منه ومن غيره، وإن وجب وقوعه عند قصده؛ وذلك لأنّا قد بينّا أنّ وجوب حدوث تصرّف زيد إذا كان غير ممنوع، وكان له إليه داعٍ وقصد إليه، بمنزلة وجوب الصفة عن العلّة. فإذا اتّفقا من هذا الوجه، لم يُوجب افتراقُهما من حيث ذكره السّائل، فسادَ ما قلناه؛ لأن ما ذكرناه إنما وجب من حيث اشتركا فيما ذكرناه؛ لا لأن العلّة مُوجبة.

يبيّن ذلك أنّ ما لا يوجِب في العقل مثل المُوجِب في هذه القضية؛ لأنّا إذا علمنا أن الفعل يتولّد عن سبب، لم يصح أن تثبت في حدوثه سببًا ثانيًا، وإن لم يكن بمنزلة العِلل في الإيجاب. فإذا عَلِمنا كون الضّرر قبيحًا من حيث كان ظلمًا، فالقول بأنه يتعلّق قبحه بأمرٍ آخر لا يصح، وإن لم يكن هناك له إيجاب، وهذا يُبطل ما تعلّق به.

ومما يبيّن صحة الدّليل، أنّ هذا الحادث يجب أن يحصل بحسب أحوال زيد، فإنْ كان عالمًا صحّ وقوعه محكمًا ويقع على بعض الوجوه

بإرادته، فاعتبر في كيفية حدوثه حاله، كما اعتبر في كيفية وجوب الصفة عن العلّة حالها، وصار وجودها غيرها كعدمه في أنه لا يُخِلّ بحصول ما يوجبه. وكذلك وجود غير هذا المُحدث كعدمه في أنه لا يخلّ بحدوث ما يُحدثه، فيجب أن لا يكون له مُحدثٌ سواه، كما لا يكون للصفة المُوجبة عن العلّة علّة سواها.

فإن قيل: إن زيدًا لا يجوز أن يُحدث تصرفه إلا والقديم تعالى موجودٌ يصح أن يُحدثه أيضًا، فصحّ القول بأنه حادث منهما، وإن استحال ذلك في العلّة؛ لأن زيدًا قد يعلم الشيء عند وجود علمه، وإن عدم كل أمر يصح أن يكون له به تعلّق.

قيل له: إنّ ذات القديم، سبحانه، لا تقتضي حدوث تصرّف زيد؛ لأن القول بذلك يُخرج التصرف من أن يكون له به تعلّق. وإنما يمكن أن يقال: إنه يَحدث قصده، تعالى، وقد علم أن وجوده واجبٌ عند قصد زيد وإن لم يقصد القديم، تعالى، إليه؛ كما يجوز حدوثه وإن لم يقصد سائر القادرَيْن عليه. فإذا صحّ ذلك، وجب القضاء بأن سبيله في ذلك سبيل العِلل، وصحّ ما اعتمدنا عليه.

دليلٌ عاشر: ويدلّ على ذلك أيضًا، أنه لا يمتنع أن يخترع، سبحانه، الفعل في المَحَالّ، كما لا يمتنع أن يفعله بسبب، والقادر منّا لا يصح أن يفعل في غير محلّ قدرته إلّا بسبب؛ فلو كان المقدور الواحد مقدورًا لهما، لأدّى إلى صحة وجوده مع فَقْد سببه من جهة القديم، واستحالة وجوده إلّا بسببه من جهة المُحدث، أو إلى أن يكون وجود السبب فيه كعدمه؛ وذلك يُحيل تعلّق حدوثه بالسبب، أو إلى أن يستحيل وجوده إلا عند وجود السبب، وذلك يُحيل كونه، تعالى، قادرًا على اختراعه. فإذا ثبت فساد جميع هذه الوجوه، وكان القول بمقدور القادرَيْن يؤدّي إليه، فيجب فساده. وكذلك الكلام في القادرَيْن المُحدثَيْن؛ لأنه لا يمتنع من زيد أن يُحدث الفعل في محلّ قدرته ابتداءً من غير سبب، ولا يصح من عمرو أن يفعله فيه إلّا بسبب. فلو كان الفعل الواحد مقدورًا لهما جميعًا، لأدّى إلى الفساد الذي قدّمناه.

فإن قال: إن أحدهما إذا قدر عليه بسبب، فكذلك الآخر، فلا يوجب ذلك ما ذكرتم.

قيل له: إن هذا القول إنْ سَلِم، أدّى إلى أن يصح وجود السّبب من أحدهما ابتداء، وهو الذي يفعله في محلّ قدرته، ولا يوجد من الآخر إلّا بسبب، فيعود الأمر إلى ما ذكرناه من وجود الفساد.

وبعد، فإنّ غير زيد يفعل في بعض زيد الفعل بالسبب على وجهٍ لا يصح أن يقع عليه من زيد الفعل بالسبب، فكيف يصحّ ما سألت عنه؟

وهذا السؤال لا يصح في القديم، تعالى؛ لأنه لا بدّ من أن يقال: إنه يصح أن يخترع أجناس الأفعال في المحالّ، وإنْ كان غيره لا يفعل فيها إلّا بسبب.

دليلٌ حادي عشر: ومما يدلّ خصوصًا على أنّ كون مقدورٍ واحد لقادرَيْن مُحدثَيْن، لا يصح؛ لأنه لو صح، لكان لا يخلو من أن يوجد في محلّ قدرتهما أو محل قدرة أحدهما أو في محل ليس بمحل لقدرتهما جميعًا. والقول بأنه يوجد في محلَّيْ قدرتهما، مُحال؛ لأن الغرض الواحد لا يصح وجوده في محلَّيْن متباينَيْن ألبتّة، وفي محلّين متجاورين، إلا التأليف؛ وقد يكون محلًا قدرتهما بحيث لا يصح وجود التأليف فيهما، فلا يصح أن يقال: إن التأليف، خاصّةً، يجوز كونه مقدورًا لهما جميعًا، وإنْ كان ذلك لا يصح أيضًا من حيث كان التأليف لا يوجد إلّا متولّدًا من القادر منّا، فيعود الحال فيه، لو كان مقدورًا لهما إلى أنه يجب كونهما قادرَيْن على سببٍ واحد له، وسببه مما يختصّ المحل؛ لأنه للمجاورة أو الاعتماد.

ولا يجوز أن يقال: إنه يوجد في محلّ قدرة أحدهما؛ لأن ذلك يوجب فيه وجوهًا من الفساد. إمّا أن توجد منهما جميعًا بسببٍ واحد، وذلك يستحيل وجوده منهما على الوجه الذي تولّد؛ أو بسببين، وذلك يوجب إخراج كل واحد منهما من أن يكون سببًا إن صح وجوده بالآخر، أو كون الأوّل سببًا أو الثاني، أو حاجة أحدهما في إيجاده إلى السبب دون صاحبه، وذلك يَفْسُد بما قدَّمناه.

ولا يصح أن يقال: إنه يوجد في غير محل قدرتهما؛ لأنه يؤدّي إلى وجوه: إمّا إلى أن يصح من أحدهما أن يفعل في غير محل قدرته بغير سبب أو إلى تعلّق الفعل الواحد بسببين، أو إلى أن يكون السبب الذي يبتدئه أحدهما في محل القدرة يكون سببًا للآخر وإن لم يفعله، أو إلى أن يفعل ذلك الآخر بسبب، فيخرج من أن يكون فعلًا لمن ابتدأه في محلّ قدرته. وفساد جميع ذلك يُبْطل القول بجواز مقدور واحد لقادرَيْن.

فصل: وكل ما ذكرناه من الأدلّة على استحالة كون مقدور واحد لقادرَيْن يدلّ على استحالة كونه مقدورًا بقدرتَيْن لقادرَيْن. فأمّا القدرتان إذا اختصّتا بقادرٍ واحد، فإنه يستحيل كونه مقدورًا بهما؛ لأنه يَؤُول إلى صحة كونه مقدورًا من قادرَيْن؛ وذلك لأن صحة تعلّقهما بمقدورٍ واحد يوجب تماثلهما. وكل عرضين مثلين صحّ اختصاصهما بحيٍّ واحد، صحّ اختصاص مثلَيْن من جنسهما بحيَّيْن كالعلمين والإرادتَيْن؛ لأن الدلالة قد دلّت على أنّ الشيء إذا كان له مثل، لم يَجُز أن يكون مثله محصورًا بعدد، حتى لا يصح أن يكون في المقدور منه إلّا عددًا مخصوصًا، وثبت أن كل جوهر يحتمل من الأعراض مثل ما تحتمله سائر الجواهر. فلا يصح أن يقال: إنّ أجزاء زيد تختصّ بصحة وجود قدرتين مثلين فيه، دون أبعاضِ غيره. وذلك يبيّن صحة ما قدَّمناه، من أنّ ذلك يؤدّي إلى جواز مقدور من قادرَيْن، فيجب القضاء بفساده.

ومما يدلّ على ذلك أيضًا أنه لا يمتنع أن تكون إحدى القدرتَيْن في عضوٍ منه والأخرى في عضوٍ آخر، فيكون مقدورهما واحدًا يؤدّي إلى الفساد من حيث لا يمتنع أن يحصل في أحد العضوين منعٌ لا يحصل في الآخر. وقد بيّنّا من قبل ما يُوجب ذلك من الفساد، وشرحناه، فلا وجه لإعادته.

ومتى قال: إنه يصح وجوده بأحدهما، وإن حصل في محلّ الأخرى منعٌ، فقد أخرج القدرة الأخرى من أن تكون قدرة عليه. ولو جاز، والحال هذه، أن تكون قدرة عليه، لجاز في قدرة غيره أن تكون قدرة عليه، وكذلك في سائر الأعراض.

[مخالفة أبي عبد الله لأبي هاشم]

وقد استدلّ شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، بعد ذكره هذين الدليلين بأنه قد صح أنّ القادر يجوز أن فعل بإحدى القدرتَيْن في المحلِّ الواحد دون الأخرى؛ وإنْ كان شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، يمتنع من ذلك؛ لأنه إنما يفعل في محلّ القدرة الفعل لكونه قادرًا بالقدرة، وكونه قادرًا بإحدى القدرتَيْن، ليس هو كونه قادرًا بالأُخرى. واستعمال المحلّ في الفعل لا حقيقة توجبه؛ لأنه يبتدىء الفعل فيه، ولا يحتاج إلى أمرٍ يسمّى استعمالًا، فيجب لو كان مقدور هاتين القدرتَيْن الحالَّتَيْن في محلٍّ واحد أن لا يمتنع أن يفعله بأحدهما دون الأخرى، فيؤدّي ذلك إلى كونه موجودًا معدومًا وإلى غير ذلك مما تقدم القول فيه.

فصل: واعلم أنّ إثبات مقدورٍ واحد لقادرَيْن من وجهين يستحيل، كما يستحيل ذلك من وجهٍ واحد لو سَلِم وثبت أن القدرة يصح أن تتناول الشيء على وجهٍ سوى الحدوث؛ وذلك لأنه، تعالى، كان يجب أن يصح أن يخترعه وإن لم يكتسبه العبد، وإنْ كان قادرًا على اكتسابه، وأن يصح من العبد أن يكتسبه وإن لم يُحدثه القديم، وإن كان قادرًا على اختراعه. وهذا يؤدّي إلى ضروب من الفساد سنبيِّنها من بعد. أو كان يجب أن يستحيل أن يخترعه، تعالى، إلّا والعبد يكتسبه، وأن يكتسبه هو إلّا والقديم، تعالى، يخترعه. وهذا يؤدّي إلى وجوهٍ من الفساد نبيّنها أيضًا من بعد، ويؤدّي إلى نقض كونه، تعالى، قادرًا على اختراعه؛ لأنه لا يصح أن يقال: إنه يحتاج ما يخترعه في وجوده إلى قدرة العبد، كما يحتاج إلى المحلّ. وأنت تجد هذا الفصل مشروحًا من بعد، وإن كنا بينَّا من قبلُ أنه لا حقيقة للكسب، ودلَلْنا على أن القدرة لا تتعلّق بالشيء إلّا على وجه الحدوث فقط.

وقد استدلّ على استحالة كون مقدورٍ واحد من قادرَيْن، بأنه لو صح ذلك كان يجب، متى أردنا من أحدهما الفعل، أن نريده من الآخر؛ وأن يستحيل أن نريد من أحدهما ذلك، ونكرهه من الآخر. وفي صحة ذلك، دلالةٌ على بطلان هذا القول. ويمكن أن يقال فيه: إنما يصح أن يراد من

أحدهما ويُكره من الآخر، متى لم يعتقد أنّ ما يحدث من أحدهما يحدث من الآخر لا محالة.

فأمّا إذا اعتقد ذلك فيه، فلا بدّ، متى أراد هذا المعتقد من أحدهما، أن يريده من الآخر؛ لأن الإرادة تمنع الاعتقاد. فأمّا إذا اعتقد خلاف ذلك، صحّ أن يريده من أحدهما ويكرهه من الآخر. وكذلك إن اعتقد أنه مقدورٌ لهما، ويصح أن يفعلاه على البدل، فالتعلّق بذلك يَبْعُد.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنه لا يصح أن نريد من زيد أن يفعل ما لا يقدر عليه؛ فعلى هذا لا يصح، فيمن علم أنّ مقدورًا واحدًا لا يكون إلّا من قادرٍ واحد، أن يريده من أحدهما ويكرهه من الآخر. وكيف يصح أن يكره منه ما يعتقد استحالة حدوثه من جهته، أو نريد ذلك منه وقد اعتقد هذا الاعتقاد؟! وقد اسْتُدِلّ على ذلك بأنه لو كان فِعل زيد فِعْلًا لله، سبحانه، لوجب أن يسبق له، من الأسماء ما يسبق لزيد، فيُوصف مَنْ ظَلمه وحيّره بأنه مُحيّر ظالم، وفساد ذلك يبيّن بطلان هذا القول. وهذا ما نبيّنه من بعد، عند إبطال قولهم في المخلوق، فلا يصح أن يُستدَلّ به من جهة العقل؛ لأن الاشتقاق طريقه الأسماء دون المعاني، فلا يصح أن يُعتمد عليه في إبطال هذا القول.

ولو أنّ القائل بهذا المذهب قال: إني أشتقّ لهما الاسم، لكان من جهة المعنى قائلًا بما هو قائلٌ به، إلّا إذا امتنع منه، وهو قوله: إنه فِعْلٌ لهما جميعًا؛ فهذه الدلالة إنما تصح إذا بُنِيَت على السمع من إجماعٍ وغيره، وتُورد على طريقة التشنيع لقولهم وتكفيرهم في مقالتهم.

وأمّا من جهة العقل، فالتعلّق به يصح من حيث ذكرناه. وأمّا التعلق بما ذُكر في الكتب من أنه لو جاز فِعْلٌ من فاعلَيْن لجاز قولٌ من قائلَيْن، ولوجب أن يكون، تعالى، قائلًا بقول العبد وصادقًا بصدقه وكاذبًا بكذبه، فمن جنس ما تقدم؛ لأن القول قد قالوا بمعناه، وإنما امتنعوا من إطلاق عبارة، ولا يصح التوصل إلى إفساد المذاهب بإلزام عبارة. والمُخطىء في المذهب، لا يدلّ على

خطأ قوله امتناعُه من بعض العبارات. ولو قال المخالف: إنّي أُجيز قولًا من قائلَيْن، كما جوَّزت في الفعل، لاحتيج إلى استئناف الاستدلال، ولو قال: امتنع من ذلك، وإن أعطيت فيه من المعنى ما أعطيته في الفعل، لم يكن القدح بذلك في مذهبه.

[توضيح مقصد شيوخ القاضي]

وكيف يصح التعلّق بذلك، والقول قبيل من الأفعال؟ ومذهبهم في بعضها، مذهبهم في سائرها؟ وإنما قصد شيوخنا، رحمهم الله، بذكر ذلك التشنيع عليهم بذكر ما أن ارتكبوه وقالوا به خرجوا من الدِّين، وهو القول: بأنّ الله، تعالى، كاذبٌ بكذب العباد. وإلّا فما يقتضيه هذا الإلزام في المعنى، هو الأمر الذي يُصرحون به، وهو أنّ قولنا فعلًا لله تعالى ومن جهته حدث ووجد. وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، على قولهم في إثبات مقدورٍ لقادرَيْن، إثبات قديمَيْن مقدورهما واحد؛ فلا يصح التمانع بينهما. وذكر أن هذا القول يفسد التعلّق بهذا الدليل، فيجب أن لا يصح لهم العلم بأنّ القديم واحد. ويبيّن أنهم إنْ قالوا: إنما يجوز كون مقدورٍ لقادرَيْن على جهتين، فيكون تعالى قادرًا على اختراعه، والعبد على اكتسابه. وفي القديمَيْن لا يصح ذلك، بل يؤدّي إلى أن يقدرا عليه من جهة الاختراع فقط؛ وذلك مما لا يجوز عندنا، فذلك لا يصح؛ لأنه لا بدّ من أن يقولوا: إن جهة الكسب جهةٌ يحدث الفعل عليها. وقد قالوا مع ذلك: إنه تعالى قد أحدثه كسبًا وقدر عليه من هذه الجهة لأنه بالله، تعالى، كان على سائر الصّفات، على ما يعتمدونه في المخلوق، والعبد قادرٌ عليه من هذه الجهة. وهذا هو القول بإثبات مقدورٍ لقادرَيْن من جهةٍ واحدة. وبيَّن أنّ ما لأجله يدفع كونه مقدورًا لقادرَيْن منّا، وهو أنّ الكسب عنده يحلّ محلّ القدرة عليه، ولا يجوز حلول المعنى الواحد في مكانَيْن، لا يتأتّى فيما ألزمناه، فلا يمكنه أن يجعله أصلًا.

واعلم أنّ الأصل في هذا الكلام ما قدّمناه من الأدلّة على استحالة كون مقدور واحد لقادرَيْن؛ لأنه يتبيّن به أن الطريق الذي به يُعلم فساد ذلك في بعض القادرَن به، يعلم فساده في سائرهم. فإذا بيَّن به ذلك، صحّ أنّ مَنْ أفسده في بعض القادرَيْن، لم يمكنه العلم بأنّ المقدور الواحد لا يصح كونه

مقدورًا لقادرَيْن قديمَيْن؛ فعند ذلك، يجب أن لا يصح تعلّقهم بدليل التمانع وغيره من الأدلّة، لأنها أجمع تفتقر إلى العلم باستحالة مقدور لقادرَيْن. ومتى لم يبيّن ذلك، لم يمكن الاعتماد على الوجه الذي ألزمهم في أصل المسألة، وإنْ كان متى قصد به بيان ما يلزمهم على قوده من وجوه الفساد، كان واضحًا. وربما مرّ في كلامه، رحمه الله، أن قولهم بجواز مقدور لقادرَيْن يؤدّي إلى أن لا يصح لهم العلم بنفي الاثنين، ويلزم على قولهم ذلك. وهذا يبيّن أيضًا، لكن الأوّل أوْلى من الوجه الذي ذكرناه.

[مقالة أبي هاشم]

فأمّا التعلّق، في استحالة مقدور واحد لقادرَيْن، بأنه لو صحّ ذلك لأدّى إلى كون ذلك الفعل ضرورة كسبًا. وحكمهما يتنافى؛ لأن من حقّ الضرورة أن لا يمكن الانصراف عنه ولا يتعلّق به ذمّ، وأحكام المكتسب بالضدّ منه، فيجب استحالة القول بذلك. وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: أن هذا القول هو الذي يصرّحون به من جهة المعنى، فنعود في التحقيق إلى أنه إلزام عبارة؛ لأنهم يصرّحون بأنه تعالى خلق الفعل فيه وأحدثه، وهذا هو المعنى الذي يلزمهم به كون الفعل ضرورة. وقد قالوا به، فلم يبقَ في الإلزام إلا أنا سمناهم عبارة لا يطلقونها، إلّا أن يُراد بذلك ما قدَّمناه في الأدلّة. على أنّ مقدورًا واحدًا لا يجوز أن يكون مقدورًا من قادرَيْن، فيكون ذلك دليلًا برأسه، أو نبيّن بذلك أنّ هذا القول يؤدّي إلى زوال المدح والذمّ عن العبد، فيكون كلامًا معهم في المخلوق.

[مقالة أبي علي الجبائي]

فأمّا التعلق في استحالة كون مقدورٍ واحد من قادرَيْن، بأنه يؤدّي إلى أن العبد شريكٌ لله في فعله من حيث لا يتمّ فعله تعالى إلّا بأن يكتسب العبد، ولا اكتساب العبد له إلّا بأن يفعل تعالى. وقد ذكره شيخنا أبو علي، رحمه الله وقوّاه، بأنه لو قال قائل: إنّ السمٰوات والأرضين قد فعلهما غير الله تعالى، وإنْ كان الله قد خلقهما، كان قد أثبت شريكًا له في خلقهما بإجماع الكافّة؛ فكذلك إذا أثبت ما خلقه الله من فِعْل العبد كسبًا له؛ وبيَّن أنّ هذا يخالف

معلومًا لعالمَيْن ومملوكًا لمالكَيْن، وبيّن أنّ ذلك لا يلزمنا في المتفاوتين في حمل الثقيل؛ لأن فِعل أحدهما وإنْ كان لا يوجد إلّا بفعل الآخر، وحالهما في القدرة على ما هما عليه، ففعل أحدهما متميّز من فعل الآخر، فلا تجب فيه شركة كما يجب ذلك في الكسب.

[إلزامات أبي علي وأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، إن أقوى ما يلزمون عليه هذا الكلام، أن يقال: قد علم أن الجسم الثقيل إذا لم يصح من أحد القادرَيْن حَملَهُ الذي هو المقصود، إلا بفعل صاحبه، كانا شريكَيْن في حمله. وليس في الشركة المعقولة في الشاهد أوضح من هذا الوجه، وإنما تحمل الشركة في المال على هذا تشبيهًا من حيث يحصل في كِلَا المالكَيْن أو بكِلَا الرجلين تصرّفٌ، ولا يتمّ أحدهما. فإذا صحّ ذلك، وكان من قولهم: إنّ الكسب لا يتمّ من العبد اكتسابه إلّا بأن يخلقه الله، تعالى، ولا منه سبحانه خلقه إلا بأن يكتسبه العبد، فهو في الشركة أقوى من سائر ما قدّمناه، فيجب أن يلزمهم القول بذلك. ثم قال: وهذا إلزام منّا إيّاهم عبارة؛ لأن المعنى الذي نقصد إلزامهم هم قائلون به، وإنما يقصد الشيوخ بذكر ذلك، التشنيع عليهم وإظهار مروقهم من الدِّين وخروجهم من الإسلام؛ فعلى هذا الوجه، يصح إلزامهم سمعًا؛ لأنه لا خلاف بين الأُمّة أنّ القول بذلك كفرٌ، وأنّ كل مذهب يلزم عليه إطلاق هذا القول فهو باطل. وقد ألزمهم شيخنا أبو علي، رحمه الله، على هذا القول أن تكون إرادتُنا من زيد الإيمان إرادة أن يخلقه الله تعالى. ولو جاز ذلك، لكان أمرنا له بأن يؤمن أمرًا بأن يخلقه الله تعالى أو سؤالًا له. وهذا يوجب أن نكون سائلين لله ما اخترنا بأنه لا يفعله، وهذا قبيح. وقد بينّا من قبلُ أنّ ذلك غير واجب في الإرادة، لأنها تتبع الاعتقاد، ولا يمتنع خلاف ذلك فيها.

[صحّة ما قاله أبو هاشم]

وأما سؤالنا، تعالى، بما عَلِمْناه أنه قد لا يكون، فالصحيح ما قاله شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: أنّ ذلك قد يحسن، وإنما يصح في بعضه من جهة

السمع، والكلام في ذلك يذكر في الوعيد. وقد استدلّ رحمه الله على ذلك بأنه لو جاز فِعْلٌ من فاعلَين، أحدهما قديمٌ والآخر مُحْدِث، لجاز فِعْلٌ من فاعلين مُحدثين؛ فلمّا استحال ذلك فيهما، استحال ذلك في القديم والمُحدِث أيضًا. ودلّ على استحالة فعلٌ من فاعلين مُحدثَيْن، بأنّ ذلك يؤدّي إلى أن قدرة أحدهما هي قدرة الآخر، وإرادة أحدهما إرادة الآخر؛ لأن تغاير قدرتهما يؤدّي إلى جواز أن يفعل أحدُهما مع عجز الآخر أو تركه، وهذا مُحال. فإذا استحال ذلك، جاز أن يُجعل أصلًا، وتقاس عليه استحالة فعلٌ من فاعلين أحدُهما قديمٌ والآخر مُحدث.

واعلم أن ما دلّ على استحالة فعلٌ من فاعلَيْن، إذا كان يعمّ جميع الفاعلين، محدثَيْن كانا أو قديمٌ ومُحدث، فلا وجه يجعل أحدهما أصلًا لصاحبه إذا كان الطريق في الدّلالة يشمل الكلّ. فأمّا إذا كانت الدّلالة على استحالة ذلك في المحدثَيْن تخصّهما، لم يمتنع جعله أصلًا. هذا إذا صحّ أن يحمل غيره عليه بطريق لا يكون ذلك دليلًا في ابتداء المسألة؛ فأمّا إن لم يصح ذلك، لم يمكن حمله عليه. وهذه جملة تُغني عن التفصيل.

[إلزام لأبي هاشم]

قال رحمه الله: وليس لأحدٍ أن يقول: إنما استحال كون الفعل الواحد من فاعلَيْن محدثين، من حيث يؤدّي إلى كونه في مكانَيْن. وأجاب بأنّ ذلك إنما يصحّ في الأفعال المبتدئة، دون ما يفعل بالقدرة. ولا يصح التعلّق به مع ذلك؛ لأن استحالة فعلٌ من فاعلين في الفعل، كاستحالة كونه في مكانَيْن؛ فليس بأن يجعل ذلك أصلًا في الفعل، بأوْلى من أن يجعل الفعل أصلًا في المكان. وما يُحيله في المكان يُحيله في الفعل، فالتعلّق به لا يصح. وألزمهم رحمه الله على هذا القول، كونَه تعالى والعبدَ جميعًا مُخبرَيْن من حيث فَعَلا الخبر وآمرَيْن من حيث فعلا الأمر. وهذا يخالف العقل؛ لأن الخبر يكون خبرًا بالإرادة، فمن حيث فعلاه لا يجب كونهما مخبرَيْن وآمرَيْن. لكنه يمكن أن يقال: كان يجب كونه تعالى مريدًا له، على الوجه الذي يريده المكتسب، فيؤدّي ذلك إلى ما ذكره. ولا يصح أن يقال: كان يجب أن تكون إرادة أحدهما إرادة الآخر من حيث كان فعلًا لهما؛ لأن الإرادة إنما تختصّ بالمُريد من حيث

تُوجب له حالًا، لا من حيث فعلها. لكن هذا الكلام، إذا صحّ، رجع إلى شبيه بما تقدَّم من إلزام اشتقاق الأسماء. وقد يدخل في هذا الكلام كثيرٌ مما نذكره في إبطال قولهم في المخلوق، ونُورده من الإلزامات، فأخّرناه إلى بابه لئلا يتكرّر.

[شُبهـــة]

سؤال، قالوا: إذا جاز إثبات مملوك لمالكَيْن، ومعلومٌ لعالمَيْن، ومراد لمريدين؛ فهلّا جاز إثبات مقدورٍ لقادرَيْن؟ فإذا صح من القادرين الحيَّيْن أن يلتذّا بشيءٍ واحد ويألما به ويشتهيا، فهلّا جاز أن يفعلا فعلًا واحدًا؟

الجواب: إنّا قد بينّا أنّ المعلوم لا يصير من حيث عَلِمه العالمُ على وجهٍ مخصوص، ولا يصح ذلك فيه كما يصح ويجب في القدرة؛ ولذلك صحّ من العالمين أن يعلما معلومًا واحدًا، وكذلك من المُريدَيْن، وليس كذلك حال القادرَيْن؛ لأنّا قد بينّا أنه لا بدّ من صحة وقوع المقدور من جهة القادر على بعض الوجوه، وبينّا أنّ ذلك يؤدّي إلى الفساد. ويلزم على هذا الوجه أن يجوّزوا مقدورًا لجماعة قادرين، كما يجوز إثبات معلوم واحد لجماعة عالمين، وهذا مما لا يرتكبه القوم، ومَنِ ارتكب منهم ذلك، لم يمكن أن نبيّن فساد قوله إلا بمثل ما نبيّن به فساد القول في الاثنين؛ فلذلك وجب الاعتماد على الجواب دون المعارضة. وقد بينّا أن العلم الذي يؤثّر في صحة وقوع الفعل محكمًا، لا يصح أن يكون إلّا واحدًا، وهو علم القادر دون مَنْ ليس بقادر، وكذلك الإرادة المؤثّرة في ذلك.

فأمّا كون مملوك المالكين، فإنّا لا نُجيزه على الحقيقة؛ لأن المالك هو القادر على الشيء، والمملوك هو المقدور، على ما دلَلْنا عليه من قبل. فإذا ثبت استحالة مقدورٍ لقادرَيْن، استحال مملوكٍ لمالكَيْن. وإنما اللَّبس الحالُ في ذلك على من فَصَل بين الأمرين؛ لأن استعمال الملك في محل الفعل يستعمل بالتعارف كثيرًا، فيقال في الدار أنها ملكٌ لزيد ومملوكة له. وهذا مجاز يعني به أنه يصح منه التصرف فيه، وأنه يقدر على ذلك. ومتى أُريد بالملك هذا الوجه، عاد سؤالهم في التحقيق إلى أنهم أرادوا به أنه إذا صحّ منهما أن يفعلا في

المحلّ الواحد فعلَيْن، فيجب صحة فعل من فاعلَيْن. وهذا قبل التأمّل واضح الفساد؛ لأنّ الجوهر يحتمل فعل كلّ قادر، فلا يجب أن يكون محلّ فعل زيد يختصّ به. وليس كذلك حال الفعل؛ لأنه يختصّ به، ولذلك جاز كون المملوك، على هذا الوجه، مملوكًا لجماعة كثيرة، واستحال كون الفعل فعلًا للجماعة. وجاز أن يُمَلّك تعالى الشيء جماعةً كثيرةً، واستحال أن يجعل الشيء الواحد فعلًا لهم كلّهم. وجاز في الاثنين أن يملكا الشيء الواحد من وجهٍ واحد، بأن يسوغ لأحدهما فيه من التصرّف ما يسوغ للآخر، وجاز أيضًا أن يملكه من وجهَيْن، ولم يصح ذلك في القدرة. وإنما صحّ من الحيَّيْن أن يلتذّا بالشيء الواحد ويألما به، لصحة تعلق الشهوة الكثيرة ونفور الطبع بالشيء الواحد. والعلّة أنّ الالتذاذ موقوف على كونه مُشتهًى ومدركًا، وليس فيهما ما يختصّ بحيٍّ دون حيّ، فقارَن حالُه حالَ الفعل، ولذلك صحّ من الخلق الكثير الالتذاذ بالشيء الواحد وشهوة الشيء الواحد، واستحال ذلك في المقدور.

[سؤال من القاضي لهم]

سؤال لهم: قالوا: إذا جاز إثبات قدرة على مقدورات كثيرة عندكم، فهلّا جاز إثبات مقدورٍ لقدرتَيْن وقادرَيْن؟ وإذا جاز كون القدرة قدرة على الضدَّيْن على البدل، فهلّا جاز كون القدرتَيْن متعلقتَيْن بمقدورٍ واحد على البدل؟
الجواب: إنّ هذا السائل يُبيّن بين الأمرين نسبة تقتضي بيان الفرق بينهما، وإنما هو في حكم المبتدىء بالمطالبة بالفرق بين أمرين. ونحن نُجيبه بأنّ القدرة لِمَا هي عليه في جنسها تقتضي صحة التعلّق بأشياء، وإلا لم يكن بين القادر والعاجز والمضطرّ فصلٌ. وتعلقُ القدرتَيْن بالمقدور الواحد يؤدّي إلى قلب جنسها من حيث يصح إيجاده بأحدهما وإن عدم الآخر، أو أن يستحيل وجوده بأحدهما إذا عُدِم الآخر؛ فوجب استحالته، وصار نفس ما اقتضى جواز تعلّق القدرة الواحدة بالمقدورات، يقتضي تعلّق القدرتين بمقدورٍ واحد. ولذلك صحّ تعلّقهما بمقدورات لا تنحصر، ولم يصح كون المقدور الواحد مقدورًا بقُدَرٍ لا تنحصر. والبدل في القدرتين إذا كان المقدور واحدًا يؤدّي إلى إخراجهما أو إحديهما من أن يكون قدرةً عليه. والبدل في المقدورَيْن الضدَّيْن، والقدرة واحدة، لا يؤدّي إلى ذلك، فافترقا من هذا الوجه.

وقد أُجيب عن ذلك بأنه إذا جاز أن يفعل بالجارحة الواحدة أفعالًا، ولم يَجُز، قياسًا على ذلك، أن يفعل الفعل الواحد بجارحتين؛ فكذلك لا يجب من حيث جاز أن يفعل بالقدرة الواحدة أفعالًا، أن يصحّ أن يفعل بالقدرتين فعلًا واحدًا. وليس لهم أن يقولوا: إنّ بالجارحة لا يفعل الفعل في الحقيقة، وإنما يفعل بالقدرة، فالمعارضة بما ذكرتم لا تصح؛ وذلك لأنّ الغرض بقولنا: إنه يفعل بالجارحة أفعالًا، أنها إذا حلتها القدرة صحّ أن يبتدأ فيها فعلًا بعد فعل. وإذا كان هذا هو المقصد، فالكلام سليم لازم، وإنْ كان ما قدَّمناه من الجواب أوْلى أن يُعتمد عليه.

[شُبهــة]

سؤال: قالوا: إذا كان سبحانه هو المُقْدِر لنا على الفعل، فيجب أن يكون هو عليه أقْدَر؛ كما أنه إذا أعلمنا الشيء، فهو به أعلم، وإذا جعلنا مدركين للشيء، فهو مُدْرِكٌ له.

وهذا غلط؛ لأنّ ذلك لا يطرد في كل الأُمور؛ لأنه تعالى هو الذي يجعلنا مُشتهين للشيء، ولا يجب كونه مشتهيًا له؟ وكذلك قد يعجزنا عن الشيء، ولا يجب كونه عاجزًا عنه، وكذلك يُنفّر طباعنا عن الشيء، ولا يصح ذلك فيه؛ فكذلك القول فيما سأل عنه في القدرة. ومتى يُبيّن الوجه في استحالة ما ألزمناه، بينّا الوجه في استحالة ما سأل عنه؛ لأن ما يؤدّي إليه كونهُ قادرًا على مقدور العباد من الفساد، يكاد يزيد على ما يؤدّي كونُه مشتهيًا. وليس له أن يقول: إنّ سائر ما ذكرتم من الصّفات يستحيل عليه تعالى أصلًا، وكونه قادرًا يصحّ عليه، كصحة كونه عالمًا، فيجب حمله عليه، وأن يقضي بأنه إذا وجب كونه عالمًا بما يعلمه العباد، أن يجب كونه قادرًا على ما يقدر عليه العباد؛ وذلك لأن ما يصح أن يقدر عليه العباد في أنه يستحيل كونه قادرًا عليه، مثلُ جميع الأشياء في أنه يستحيل أن يعجز عنها أو يشتهيها. ولا يجب من حيث صحّ كونه قادرًا على أشياء أن يسقط ما ذكرناه؛ لأنه في الوجه الذي سألوا عنه يستحيل كونه قادرًا، كما يستحيل كونه عاجزًا ومشتهيًا، فالكلام صحيح.

وبعد، فإنّ القديم، تعالى، إنما وجب أن يعلم معلومات العباد؛ لا لأنه إذا أعلمهم صحّ أن يكون عالمًا بها، لكن لأنّ من حقّ المعلوم أن لا يختصّ ببعض العالمين؛ فإذا حصل تعالى عالمًا لنفسه، وجب كونه تعالى عالمًا بها أجمع، وليس كذلك حال المقدور، فالتعلّق بذلك بعيد.

وبعد، فإنه يجب أن يُثبتوه جلّ وعزّ قادرًا على الفعل من الوجه الذي قدر العبد عليه. وهذا يوجب أن يكون كسبًا بقدرته تعالى، وذلك يمنع من إثبات قدرة للعبد على اكتسابه أصلًا؛ كما أنه لمّا كان مخلوقًا بالله سبحانه، لم يصح كون العبد قادرًا على خلقه. على أنه يجب أن يجوز أن يُقْدِر تعالى العبدَ على الفعل من سائر جهاته، كما جاز أن يُعلمه المعلوم من كل جهة، وإلّا فإنْ جاز أن يفرق بينهما في هذا الوجه، ليجوزنّ أن يفصل بينهما فيما سألوا عنه.

سؤال: قالوا: إذا كان تعالى قادرًا لنفسه، فيجب كونه قادرًا على كل مقدور، كما يجب كونه عالمًا بكلّ معلوم، إذا كان عالِمًا لنفسه بهذا. وكون العبد قادرًا عليه، لا يُخرجه من هذه القضية؛ كما أنّ كونه عالمًا به، لا يُخرجه تعالى من كونه عالمًا به. وهذا قد بيّنا فساده في باب الإرادة، وبينّا أن المقدور يختصّ، وأنّ المعلوم والمراد لا يختصّ، وبينّا أن حال الكلّ سواء في أن ما صحّ أن يوصف تعالى به، يجب أن يُوصف به، وإنما يختلفان في باب الصحة، وأوردنا فيه ما لا طائل في إعادته.

سؤال: قالوا: لو قدر العبد على شيءٍ دون الفزع إلى القديم، تعالى، فيكون هو المخترع له والمُوجِد، كما أنه تعالى يقدر على الشيء دون العبد، لأدّى إلى أنّ له شريكًا في الأفعال وإلى أن يستغني العبد فيما يخترعه عن الله. كما لو قال قائل: إني أثبت قادرًا يصح أن يخلق مثل السمٰوات والأرضين، لكان قد أثبت لله شريكًا، فيجب لذلك القول بأن مقدور العبد مقدور لله تعالى.

وهذا غلط، وذلك لأن العبد، وإن أحدث الفعل وأوجده، فإنما صح منه ذلك من حيث جعله تعالى على الصفات التي لولا كونه عليها لما صحّ منه أن يُحدث ويفعل، فكيف يقال: إنه يؤدّي إلى أن يستغني عنه تعالى في إيجاد الأفعال؟ ولو لزمنا ذلك، للزمهم أن يُستغنى عنه تعالى في اكتساب الفعل،

وكيف يُستغنى في إيجاد الأفعال عمّن لا يتمّ منه إيجاده، إلا بما لا يكاد يُحصى عددًا من أفعاله وتفضّله؟

فأمّا ما له، قلنا: إن مَنْ أثبت قادرًا غير الله، تعالى، على الأجسام، فهو قائل: بأنّ لله شريكًا.

فلأنه قد علم أنّ القادر على الجسم هو القادر لنفسه، فلا يصح أن يكون فاعل الأجسام إلّا قديمًا إلـهًا، فلذلك وجب على قائل هذا القول أن يكون مُثْبتًا لإلـهٍ ثانٍ مع الله. وليس كذلك حالُ العبد إذا اخترع الأعراض؛ لأن ذلك يصح بالقُدَرْ الدالّة على حدث المحلّ، فكيف يلزم بذلك إثبات إلـهٍ ثانٍ؟ ولو جعل الأمر بالضدّ من ذلك، لكان أقرب؛ لأنه من حيث أثبتناه قادرًا بقدرة، فقد أثبتناه مُحدِثًا، ووصفه بذلك ينفي كونه قديمًا وشريكًا لله. وإنما يوصف المشرك بأنه مُشرك، من حيث فعل الكفر أو من حيث استحقّ العقاب العظيم، كان مُوجِدًا أو مُشركًا مع الله غيره، ولم يُوصف بذلك اشتقاقًا من قوله بالشرك، ولو كان اشتقاقًا لوجب كونه مأخوذًا من إثباته ربًّا مع الله. فأمّا وصفه بذلك من حيث يصف الفعل الواحد بأن الفاعلَيْن اللذَيْن أحدهما هو القديم والآخر المُحدث قد اشتركا فيه، لا يجب. فكيف يقال: إن هذا القول منهم شرك؟ وهذا يبيّن أنهم ألزموا إطلاق أمر فظيع مستشنع عند عوامّ الناس، وفي الشريعة، على ما بيّناه.

[مقالة لأبي هاشم]

وقال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في نقض الإرادة[(١)]: لا يمتنع أن يوصف، تعالى، بأنه قادرٌ على مقدورات غيره، ويُراد بذلك أنه يقدر على المَنْع منها. وهذا يبيّن إسقاط هذا السؤال؛ لأنه إذا كان هو الذي يقدرنا ويصح أن لا يقدر، وبعد الإقدار أن يمنع؛ فكيف يجب أن يكون شريكًا له تعالى على هذا القول؟ ولا فرق بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ قال: إنه إذا ملّكنا الشيء وجعل لنا في ضروبًا من التصرّف تستحيل عليه، فيجب أن يكون شريكًا له في الملك. وإذا عَلِمْنا الشيء في الحقيقة على الوجه الذي عَلِمه، فيجب كوننا شركاء له.

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وإذا أقْدَرنا على نفس ما قَدر عليه، فقد جعلنا شركاء له. وإذا صحّ أن يجعلنا قادرين وفاعلين، فتجب بذلك الشركة، وهذا في نهاية السقوط. وما يتعلّقون به من الظواهر في أنه تعالى يجب كونه قادرًا على كل شيء، سنبطله فيما بعد عند ذكر الكلام في المخلوق، فلا وجه لتقديمه الآن.

سؤال: قالوا: لا يمتنع أن يكون المقدور الواحد مقدورًا لله سبحانه وللعبد من وجهين، وإن استحال كون مقدورٍ من قادرَيْن من جهةٍ واحدة. كما يصح كونه تعالى وكون العبد في المكان الواحد على وجهَيْن، وإن استحال كون الجسمين في مكانٍ واحد، من حيث يجب كونهما فيه على وجهٍ واحد.

واعلم أنّ هذا الكلام يبعد أن يُورد ابتداءً؛ لأنه لا شُبْهة فيه، لأنه لا يجب، إذا جاز كونه تعالى والعبد في المكان الواحد على وجهين، جواز مقدورٍ واحد من قادرَيْن على وجهين؛ لأنه لا نسبة بين الأمرين، فكيف يحمل أحدهما على الآخر؟ وإنما يصلح ذكر مثل ذلك على جهة الاعتراض على مَنْ قال: لو جاز كون مقدورٍ من قادرَيْن على وجهين، لجاز ذلك على وجهٍ واحد؛ لأنه لا فصل في العقل بين الجهة الواحدة والجهتين؛ فعند ذلك يسأل عن هذا السؤال، وإن بَعُد. فأمّا إذا تعلّق به في ابتداء الكلام، لم يمكن فيه معنًى، وهو ساقط على كل حال. وذلك أنّا لا نقول: إن القديم، تعالى كائنٌ في المكان على الحقيقة، وإنّما يراد بذلك أنّ صُنعه وتدبيره في الأماكن، فيكون هو المذكور ويُراد به غيره، ويُراد به أنه يعلم الأماكن وما فيها، وأنه الحافظ لها. ومعنى قولنا في الجسم أنه في المكان، أنه مجاورٌ له مُعتمد عليه، فلم يحصل الشيئان في مكانٍ واحد، لا على وجه ولا على وجهين على حسب قولهم في الفعل الواحد: إنه متعلق بالقادرين، فكيف يصح التعلق بذلك في هذا الباب؟

وقد بيّنا أنّ المانع من كون مقدور واحد لقادرَيْن، أن ذلك يؤدّي إلى كونه موجودًا معدومًا، وإلى سائر ما قدَّمناه من ضروب الفساد. وهذا لا يصح في كونه تعالى والعبد في مكانٍ واحد، لو صحّ ذلك على الحقيقة؛ لأن ذلك لا يؤدّي إلى أمرٍ يستحيل، كما يؤدّي إليه كونُ الجسمين في مكانٍ واحد؛ لأن كونهما في مكانٍ واحد، يوجب قلب جنس الجسم، وكونه تعالى في

المكان الذي فيه الجسم، لو صح ذلك فيه، لا يوجب هذا المعنى ألبتّة؛ فلهذا فصَلْنا بين الأمرين. وكون مقدور واحد من قادرَيْن على وجهين، كهُوَ على وجهٍ واحد في باب الاستحالة، فلذلك وجب التسوية بينهما. كما أنّ المعلوم الواحد، لما صحّ كونه معلومًا من وجهٍ واحد ووجهين، سوّينا بين الأمرين فيه.

[مقالة لأبي هاشم]

وقال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله؛ لو تعلّقوا بالعرض[1] والجوهر[2]، وأن كونهما في مكان، يجوز وإن استحال ذلك في الجسمين، وقاسوا عليه المقدور، لكان أقرب؛ لأن العرض في الحقيقة يصح أن يكون في المكان. قال: لكن هذا باطل أيضًا؛ وذلك أن مكان الجوهر ما يعتمد عليه، ومكان العرض نفس الجوهر، فلم يحصلا في الحقيقة في مكانٍ واحد. فإن أُريد بذلك أنّ الجسم قد يتمكّن عليه جسمٌ آخر، وتحلّه مع ذلك الأعراض، فقد حصلا في مكانٍ واحد. وهذا أيضًا لا يصح؛ لأن الجوهر المتمكّن عليه ماسّه ولم يحصل فيه في الحقيقة، والعرض حصل فيه في الحقيقة، فلم يحصلا إذن في مكانٍ واحد. ولهذا قال، رحمه الله: إنّ الذي يُوصَف في الحقيقة بأنّه كائن في المكان هو العرض دون الجوهر، وإنما يُشَبّه الجوهر به من حيث يجب انتفاء سكونه لولا المكان، على بعض الوجوه، كما يجب انتفاء العرض، لولا المحلّ.

وبعد، فإنّ ذلك لو صح وثبت في العرض والجوهر، لم يصح حمل المقدور عليه؛ لأنّ كونهما في المكان الواحد لا يؤدّي إلى فساد، من حيث كان أحدهما بالحلول والآخر بالمجاورة بأن يجب صحة ذلك فيهما لأمرٍ يرجع

---

(١) العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

(٢) راجع الحاشية (١) ص ٨٩ من هذا الجزء.

إلى جنسهما. وليس كذلك كون الجسمَيْن في مكانٍ واحد؛ لأن ذلك يوجب الفساد، ولم يمنع ذلك من حيث وجب حصولهما في المكان على وجهٍ واحد؛ لأن عندنا يجوز اجتماع العرضين المختلفَيْن والمتباينَيْن في محلٍّ واحد. وإنْ كانا قد وُجِدا على وجهٍ واحد، فكيف يصح حمل المقدور على ما ذكروه؟ وقد بيّنّا أنّ إثبات مقدورٍ لقادرَيْن على وجهين، يؤدّي من الفساد إلى مثل ما يؤدّي إليه كونه مقدورًا لهما على وجهٍ واحد، فيجب استحالة ذلك فيهما.

ولو قُلِب هذا الكلام عليهم، فقيل: إذا استحال كون الجوهر الواحد في مكانَين على وجهٍ ووجهين، وكون العرض الواحد في مكانَيْن على وجهٍ واحد ووجهين، فيجب استحالة ذلك في المقدور الواحد من وجهٍ ووجهين؛ لكان أقرب مما يتعلّقون به.

[دفاع عن أبي علي الجبائي]

فأمّا ما يقوله أبو علي، رحمه الله، في الكلام فلا يلزم أيضًا عليه المقدور؛ لأنه لا يجوز، وجود الكلام في محلَّيْن على وجهٍ واحد ووجهين، بغير. وذلك الغير الموجود منه في المحال متغاير مختلف، فلذلك صحّ عنده ذلك؛ لأنّ الشيء الواحد إذا احتاج إلى أُمورٍ متغايرة في كونه في المحال، وجاز عدم بعضها مع وجود البعض، لم يمتنع كونه حالّا في محلَّيْن مرّة، وفي أحدهما أخرى. وليس كذلك حال المقدور من قادرَيْن؛ لأنه لا يوجد من جهتهما، لكونهما قادرَيْن عليه، ولا يحتاج إلى معنًى سواهما، فاستحالة ذلك فيه إذا كان من وجهَيْن، كاستحالته إذا كان من وجهٍ واحد.

على أن الذي ذكروه في القديم، تعالى، لا يصح لهم؛ لأنه يصح كونه في الأماكن كلّها، ولا يختصّ بمكانٍ دون مكان لو صح ذلك عليه؛ ولا يجوز عندهم تعلّق القدرة بأكثر من قادرَيْن، فكيف يُقاس أحدهما على الآخر؟ سؤال، قالوا: لمّا كان فعل العبد لا يكون إلا بجارحة وبقدرة، ولم يستغن أحدهما عن الآخر؛ فكذلك يجب أن يكون لها فاعلان مختلفان أحدُهما خالق والآخر مكتسب، ولا يستغني بكلّ واحدٍ منهما عن الآخر.

واعلم أن الفعل لا يكون بالجارحة، وإنْ كان يحتاج في حال وجوده إلى أن يكون حالّاً في بعضها. ولا يجب أن يكون كائنًا بها من حيث احتاج إليها، كما لا يجب أن يكون العلم كائنًا بالحياة من حيث احتاج إليها، والعرض كائنًا بالمحلّ من حيث يُحتاج إليه. ولو كان ذلك صحيحًا لوجب كون المحلّ فاعلًا، ولتعلّق به أحكام الفعل من الذمّ والمدح والعقاب، ولما تصرّفت الجملة بإرادةٍ واحدة. ولا فَصَل بين أن تكون الجارحة آلة أو غير آلة، لأنها وإنْ كانت آلة، فالفعل لا يكون بها، وإنْ كان الفاعل في إيجاد الفعل يحتاج إليها كما يحتاج إلى المحلّ.

فأمّا القدرة، فالصحيح أنّ الفعل يكون بالقادر، وإنْ كان لا يحصل قادرًا إلّا بها؛ وأن لا يقال: إنّ الفعل يكون بالقدرة، ولذلك يصح الفعل منه إذا كان قادرًا، وإن لم يكن قادرًا بقدرة.

وهذه الجملة تبيّن فساد ما ظنّه السائل وجعله أصلًا، وإذا بَطُل ذلك فيه، لم يصح حمل الفرع عليه. ولو صح ما قاله أيضًا، لكان إنما تجب حاجة الفعل إلى فاعلَيْن مختلفَيْن، متى بُيِّن أن علَّة حاجته إلى قدرة وجارحة موجودٌ في الفرع. فإذا لم يُبيَّن ذلك، فليس الجامع بينهما من غير علّة، إلا كالمفرق. ولا فرق بين مَنْ قال ذلك، وبين مَنْ قال: إذا كان الفعل قد يحتاج إلى محلّ وآلة، وقد يحتاج في المحل إلى معنًى؛ كالعلم، وقد يحتاج إلى قدرة. وهذه أُمورٌ مختلفة، فيجب تجويز حاجته إلى ثلاثة فاعلين مختلفين أو أربعة، فإذا لم يصح ذلك، فكذلك ما قالوه.

وبعد، فإنّ ما قاله، لو صحّ، لم يؤدِّ إلى كون الفعل موجودًا معدومًا. والقول بإثبات فعلٍ من فاعلَيْن، يؤدّي إلى ذلك، فيجب القضاء بالفرق بينهما.

سؤال: قالوا: لا يخلو فِعل العبد من أن يكون فعلًا له من جميع الوجوه، أو فِعْلًا للقديم من جميع الوجوه، أو فِعْلًا من الخَلْق من بعض الوجوه ومن القديم من بعض. ولا يجوز أن يكون فعلًا للعبد من كلّ وجه؛ لأن ذلك يُوجب مخالفته للعبد من جميع الوجوه من جهة الحدوث والحاجة

والضعف؛ لأن الفعل يجب كونه مخالفًا لفاعله، من الوجه الذي كان فعلًا له. ولا يجوز أن يكون فعلًا للقديم من كلّ جهة؛ لأنه يُوجب كونه موصوفًا به، فَثَبَتَ أنّه لله، جلّ وعزّ، من حيث اخترعه، وللعبد من حيث تحرّك به بقدرة مُحدثة، وهذا يوجب إثبات فعلٍ من فاعلَيْن.

واعلم أنّ ما أبطلوا به كونه فعلًا للعبد، من كلّ وجهٍ فاسدٌ؛ لأنه لا يجب كون الفعل مخالفًا لفاعله من الوجه الذي له صار فعلًا، بل قد يجب من هذا الوجه أن يوافقه؛ لأن الفاعل منّا مُحدث وفَعِلٌ، وما يفعله لا بدّ من كونه مُحدَثًا وفعلًا، وكيف يتوصّل بذلك إلى ما قالوه؟ وإنّما نقول: الجسم لا يفعل جسمًا، لا من حيث كان يجب كون الفعل مخالفًا لفاعله، لكن للدّلالة التي قدَّمناها في هذا الباب، ولصحتها قلنا: إنّ من حقّ الفاعل أن يكون مخالفًا لفعله؛ لأنه إنْ كان الفاعل جسمًا، فإنما يفعل ما هو مخالفٌ له في ذاته. وإنْ كان القديم، تعالى، فإنما يفعل ما هو مخالف في ذاته. وإنْ كان القديم، تعالى، فإنما يفعل ما هو مخالف في ذاته. وإن كان القديم، تعالى، فإنما يفعل الأجسام والأعراض، وهو مخالفٌ لهما.

فأمّا القول: بأنّ الفعل يجب أن يكون مخالفًا لفاعله من الوجه الذي عليه صار فعلًا، فلا يجب لما قدَّمناه. وإذا لم يجب ذلك، لم يمتنع كونه فعلًا للعبد، وإنْ كان كالعبد في الحدوث. فأمّا الحاجة والضعف، فلا يوصف فعل العبد بهما، كما يوصف هو بهما. ولسنا نقول: إنّ الفعلَ فعلٌ للعبد من جميع الوجوه؛ لأن الوجه الذي عليه يكون فعلًا له هو الحدوث فقط، وليس له بكونه فعلًا له وجوه؛ فلا يمتنع إذن كونه فعلًا للعبد فقط، وإنْ شاركه في الحدوث، ولا يجب أن يُثْبَت له فاعلًا سواه.

وقد بينّا أنّ قولهم: إنّ الفعلَ فعلٌ للعبد من جهة الكسب، ومن جهة أنه يُحرَّك بقدرة مُحدثه، ليس بمعقول على وجهٍ يصح أن يتعلق بجملته، فلا طائل في إعادته. وقولهم: لمّا لم يشبه المتحرّكُ حركتَه والساكنُ سكونَه، لم يشبه الفاعلُ فعلَه من حيث كان فعلًا له، ووجب أن يخالفه من هذا الوجه، كما خالفت الحركةُ المتحرّكَ من حيث كانت حركةً له؛ فصحّ أن فعلَ العبد حادثٌ بالله تعالى، بعيدٌ؛ وذلك لأن المتحرّك إنما خالف الحركة، لا من حيث كانت

حركةً له. ولذلك كان مخالفته لغير حركته كمخالفته لحركته؛ ومخالفته لحركة غيره، كمخالفته لحركته. وإنما خالفه من حيث كان جوهرًا، وذلك كونًا مخصوصًا؛ فيجب على هذه القضية أن يكون الفاعل مخالفًا لفعله في جنسه، لا في الوجه الذي صار فعلًا له، كما قلناه في الحركة، وأنْ لا يكون مخالفًا له في الحدوث وفي الوجه الذي صار فعلًا له؛ كما لا تخالف الحركة المتحرّك في الوجود والحدوث، فهما في الوجه الذي بيّناه لا يختلفان.

سؤال: قالوا: وجدنا جهة إنشاء الحركة واختراعها غير جهة التحرّك بها؛ لأنه قد يتحرّك بها مَنْ لا يُنشيء الحركة، ويُنْشئها مَنْ لا يتحرّك بها. وقد يضطرّ إلى الحركة مَنْ لا يضطرّ إلى إنشاء عينها، فيجب إذا ارتفع عنه الاضّطرار أن يطلق له ما كان مضطرًا إليه من التحرّك دون ما لم يضطرّ إليه من جهة إنشاء الحركة، وذلك يوجب كونه مكتسبًا وقاصدًا إلى التحرّك فيما يتصرّف فيه، وهذا يوجب أنّ مُنشيء الحركة هو الله، تعالى، والمُكتسب لها هو العبدُ.

وهذا فاسد؛ لأن المتحرّك بالحركة لا يجوز كونه مضطرًا إليها ولا مكتسبًا لها؛ لأن هذه الصفة تصحّ في الحيّ القادر دون المحلّ، سواء جعلنا الضروري في الإلجاء أو أردنا بها أن تفعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه، على ما نُبيِّنه من بعد. وهذا يُبطل قول السائل: إنّ المضطرّ إلى التحرّك إذا زال عنه الاضّطرار، وجب كونه مكتسبًا؛ لأن المُكتسب غير المتحرّك، ولأن المتحرّك لا يكون مضطرًا إلى الحركة. ولو صحّ كون المحل مضطرًا إلى التحرّك، لم يجب إذا ارتفعت الضرورة أن يكون مكتسبًا؛ لأن أحد الأمرين لا يعاقب الآخر، لأن الجماد قد لا يكون في الحال مضطرًا إلى شيء يفعل فيه ولا يكون مكتسبًا، فكذلك العاجز، بل الواحد منّا قد يزول عنه الاضّطرار إلى العلم، فلا يجب كونه مكتسبًا إلّا بعد حدوث أمرٍ آخر.

وقوله: إنّ المضطرّ إلى التحرّك لا يكون مضطرًا إلى إنشاء عينها، يُوهم أن الاضّطرار إلى إنشاء العين يصح. وليس الأمر كذلك إذا جعل فائدة الضّرورة أن يفعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه. فأمّا إذا جعل المراد به الإلجاء، فغير مُمتنع أن يكون مُضطرًا إلى إنشاء الأفعال. ولا يجب، بزوال الاضّطرار، كونه مكتسبًا؛ بل هو مُكتسبٌ في الحال، وإن لم يزل الاضّطرار، فيكون في حال

الضرورة وزوالها مُنشِئًا وفاعلًا. وذلك يُبْطل ما ظنّه من أنّ بزوال الاضّطرار يصير مكتسبًا، وإنْ كنا قد بينّا فساد ما يتعلّقون به في الكسب، فلا وجه لإعادة القول فيه.

سؤال: قالوا: إذا جاز أن تكون الحركةُ معلومةً من وجهٍ، مجهولةً من وجهٍ، لم يمتنع كونها مخلوقةً من وجهٍ، مكتسبةً من وجهٍ، مقدورةً عليه من وجه، معجوزةً عنه من وجه.

وهذا أيضًا مما يمكن أن يورد على مَنْ أبَى كون الشيء مقدورًا لقادرَيْن من حيث أحال أن يكون له وجهان، أو من حيث سوّى في ذلك بين استحالة مقدور لقادرَيْن من وجهٍ واحد ومن وجهين. فيقال لهم: إذا جاز في المعلوم ذلك، فهلّا جاز مثله في المقدور؟ فأمّا إيراده ابتداءً، فبعيد. وقد بينّا ما يكون مسقطًا له؛ لأن العلم يتعلّق بالشيء على سائر وجوهه التي هو عليها. وكما يجوز ذلك في العلم، فغير ممنوع أن يجهل على كل وجه يُعلم عليه؛ فغير مُمتنع أن يَجهل الحركة باقيةً وحادثةً مَنْ يعلمها موجودةً؛ كما لا يمتنع أن يعلمها مِنْ كل هذه الوجوه؛ وكما لا يمتنع أن تعلمها الجماعة، أو يعلمها بعضهم ويجهلها بعضهم. وليس كذلك حالُ المقدور، لأن تعلّقَه بالقادرَيْن من وجهين محالٌ، ومن وجهٍ واحد يؤدّي إلى كونه موجودًا، معدومًا، إلى غير ذلك مما بينّاه من وجوه الفساد، فلذلك فارق ما قالوه. وإذا استحال تعلّق المقدور بقادرَيْن، استحال كونه مقدورًا من وجهٍ معجوزًا عنه من وجه، مخلوقًا من وجهٍ مكتسبًا من وجه، وإنْ كنا قد بينّا أن الكسب لا حقيقة له.

وقد بينّا من قبلُ أنّ حَمْل الشيء على غيره إنما يصح إذا اجتمعا في علّةٍ أو دلالةٍ، وإلّا لم يكن الجمع أوْلى من الفرق، وبينّا أنّ هذا القول يوجب عليهم جواز مقدورٍ واحد من قادرَيْن من وجهٍ واحد، كما جاز ذلك في المعلوم. ويلزمهم أن يجوّزوا كونه قادرًا على كل شيء يجوز أن يعلمه، وأن يكون العالم عالمًا بالشيء في حال كونه، كما يكون قادرًا عليه في حال كونه؛ لأن ما قالوه، إذا لم يبيّنوا فيه علّة، فسائر ما ذكرناه لازمٌ لهم. وإنّما جاز أن يعلم العالم الواحد الشيءَ من وجهٍ، ويجهله من وجه؛ لأن العلم به من

الوجهين مُغايرٌ، وطريقَ أحدهما غيرُ طريق الآخر، أو يصح أن يكون غير طريق الآخر، والمقدور مخالف له في ذلك، وهذا يُسقط جميع ما أورده.

سؤال: قالوا: إنَّ الواجبَ، فيما يصح ويستحيل من الأُمور، اعتبارُ الشاهد، وقد عُلِم أنّ الفعل في الشاهد إنّما استحال من فاعلين من حيث اشتركا فيما يفعلان به وفيه ومن أجله، فاقتضى ذلك أن لا يكون الفاعل فاعلًا إلا بما يحلّه. والفعل الواحد يستحيل كونه في مكانَيْن؛ لأن عين الفعل أوجب استحالته من فاعلَيْن. فإذا كان ذلك مرتفعًا عن القديم، جلّ وعزّ، لم يمتنع كونه فاعلًا لفعل غيره لمفارقته الفاعل منّا، ممّا أحال ذلك فيه.

وهذا مما بينّا أنّ إيراده يمكن على مَنْ قال: إنما له استحال كون الفعل الواحد من القديم والمُحدث استحالته من المحدثين، فيمكن أن يُورد عليه ذلك.

فأمّا إذا اعتلّ بغير هذه الطريقة، أو حمل الغائب على الشاهد بغير هذا الوجه؛ فالتعلق في إفساد قوله بهذا الوجه يَبْعُد، والتعلق به ابتداءً بعيدٌ؛ لأنه لا يجب، إذا استحال فعلٌ من محدثين لعلّة، أن يصح عند زوالها من فاعلَيْن أحدهما قديم والآخر مُحدث؛ لأن إثبات ضدّ حكم العلّة بزوالها، لا يجب، وإلا يجب زوال الحكم بزوال العلّة من حيث جاز إثباتها بعلّتين مختلفتين.

وبينّا أن هذا التعليل يوجب عليهم تجويز إثبات قديمين مقدورهما واحد، وذلك يمنع من تعلّقهم بدليل التمانع. وقد بينّا وجوهًا كثيرة تقتضي استحالة فعلٍ من فاعلين، على أيِّ صفةٍ كانا، وهذا يُسقط ما تعلّقوا به. وإنْ كان قولهم: إنّ الفاعلَيْن منّا قد اشتركا فيما يفعلان به وفيه ولأجله، فليس كذلك؛ لأن الدواعي قد يجوز أن تختلف فيهما، ولأن كلّ واحد يبتدىء في محل قدرته، ولا يصح من الآخر ذلك في هذا المحل.

وعلى قولهم، يجب أيضًا في القديم، تعالى، مثل هذا؛ لأنه إذا لم يجز أن يخلق كسب غيره إلّا والقدرة والعلم والآلة وسائر ما يحتاج إليه العبد حاصل، فيجب أن يكون مُساويًا للعبد فيما قالوه.

وكل ذلك يبطل تعلّقهم بهذا الوجه.

سؤال: قالوا: إذا جاز كون الإنسان بكماله فاعلًا واحدًا، فيكون الفعل الواحد من الأجزاء الكثيرة، فيجب تجويز كونه فعلًا لفاعلَيْن، وكما جاز كون ذلك الفعل فعلًا للجزء الذي حلّه ولِمَا لم يحلّه من الأجزاء، وكذلك لا يمتنع كونه فعلًا لفاعلين، وإن حلّ أحدهما وهو المحدث، دون الآخر الذي هو القديم.

واعلم أنّا قد بينّا أنّ الإنسان فاعلٌ واحد من حيث اختصَّ بأنه قادرٌ واحدٌ ومريدٌ واحدٌ. ولذلك يتصرّف بإرادةٍ واحدةٍ، وبحسب علمه وإدراكه وآلاته. ولذلك يستحقّ الذمّ على قبيح فعله، والمدحَ على واجبه دون كل جزء منه، فصار من هذا الوجه بمنزلة الشيء الواحد؛ فلا يصح أن يقال في كل جزءٍ منه أنه فاعل، بل كل جزء منه في أنه لا حظّ له فيما يختصّ الجملة بمنزلة الأجزاء البائنة منه. ولذلك يجوز أن يُفعل في غيره، كما يجوز أن يُفعل في بعضه. وهذا يُبطل الجهالة التي أصّلها السائل ورامَ بناء فعلٍ من فاعلَيْن عليها. هذا، على أنه لم يبيّن العلّة الجامعة بين الأمرَيْن، ويلزمه على ما أورده تجويز فعلٍ من فاعلَيْن كثيرَيْن بعددِ أجزاء الإنسان. وإنما جاز وجود الفعل من جملة الإنسان، وإن حلّ بعضه من حيث اختصّ بأنه قادرٌ عليه. والفعل، في كونه فعلًا، يتعلّق بالقادر دون المحل. واستحال كون فعلٍ من فاعلَيْن؛ لأن كونهما قادرَيْن عليه يستحيل، كاستحالة كون الفعل الواحد من مكانين. وما ذكره، من أن الفعل يحلّ الفاعل، فغلطٌ عظيم؛ لأن ذلك يستحيل عندنا في جميع الفاعلين من قديمٍ ومُحدث. وإنما يجوز في المُحدث أن يحلّ فعله في بعضه.

سؤال: قالوا: إذا جاز أن يكون الواحد منّا عالمًا، قادرًا، حيًّا بما يفعله الله تعالى فيه، فكذلك يجوز أن يصير فاعلًا ومكتسبًا لما يفعله الله سبحانه فيه؛ لأن كل ذلك من صفات الحيّ منّا. وكما يختصّ تعالى بأن يجعل الواحد منّا قادرًا عالمًا دون غيره، فكذلك يختصّ بأن يجعلنا فاعلَيْن مكتسبَيْن دون غيره.

واعلم أنّ هذا السائل لا يخلو من أن يقول: إنّ الواحد منا يصح كونه فاعلًا في الحقيقة، كما يصح كونه عالمًا قادرًا، أو يُحيل ذلك فيه؛ فإن أجاز كونه فاعلًا ـ وقد بينّا من قبلُ أنّ كونه موجدًا ومُحدِثًا يمنع من كون غيره محدثًا

لِمَا أحدثه، لِمَا بيَّنَّاه من قبل، إلا أن يصفه بأنه فاعل مجازًا ـ فلا يصح له حمله على كونه قادرًا، وإن أحال كونه فاعلًا ومُحدثًا، فلا وجه لما تعلّق به. وقد بيّنا أنّ ما يذكرونه في الكسب لا حاصل له، ولا يصح لهم حمله على كونه قادرًا عالِمًا.

وبعد، فإنّ الواحد منّا قد يصح أن يكون عالِمًا بما يفعله الله فيه من العِلم، وبما يفعله في نفسه، فيجب أن يجوز كونه فاعلًا، بما يفعله الله فيه، وبأن يفعل في نفسه من غير أن يكون لله فيه صنع.

[شُبهـــة]

فإن قال: لا يجوز كونه عالمًا بما يفعله في نفسه؛ لأن الكسب عندنا مخلوقٌ لله.

قيل له: فإذا كان الخلاف فيهما واحدًا، فكيف يصحّ أن نجعل أحدهما أصلًا للآخر؟ على أنه لا بدّ من أن يجوز كون الواحد منّا عالمًا بما ينفرد الله بفعله فيه، وبما يكتسبه، فيجب أن يجوز كونه فاعلًا بما ينفرد الله بفعله فيه، وبما يكتسبه. فإذا استحال ذلك، بَطُل ما تعلّق به.

على أن ما يحصل عليه الحيّ من الصفات يختلف، ففيها ما لا يكون عليه إلّا بما يفعله الله تعالى، وفيها ما يحصل عليه بما يفعله تارة، ويفعله هو أخرى. ولم يجز أن يُقاس أحدهما على الآخر، فكيف يُقاس غيرهما عليهما؟ ولا فرق بين ما قالوه، وبين مَنْ قال: إنّ العبد موجِد في الحقيقة، ومُحْدِث ومخترِع بما يفعله الله، تعالى، فينا قياسًا على كونه عالِمًا بما يفعل تعالى فيه. ولا فرق بين ما قاله وبين ما قاله الجهمي، إذا قال: إنّ العبد يستحيل كونه فاعلًا إلا بأن يجعله الله كذلك، ويكون له الاسمُ، والفعل لله تعالى، كالقدرة والحياة. على أنه لو قُلِب هذا القول عليهم، فقيل: إذا لم يَجُز كونه، جلّ وعزّ، عالمًا بما نصير به عالمين، وقادرًا بما نصير به قادرين، فيجب أن يستحيل كونه فاعلًا لما نحن له فاعلون، لكان أقرب مما قاله.

على أنّ الفاعل ليس له، بكونه فاعلًا، حالُ. وإنما يُفاد بذلك أنه أحدث الفعل وأوْجده، فلا يصح أن يكون الإيجاد من قبله. ومع ذلك فإن الله،

تعالى، جعله فاعلًا؛ لأن ذلك يتناقض، ولا يتناقض أن يكون إيجاد القدرة والعلم من الله تعالى، وإنْ كان زيد هو الموصوف بذلك؛ لأن أحد الأمرين هو في حكم الغير، فلا يؤدّي إلى التناقض.

سؤال: قالوا: لو جاز أن يُقدرنا، جلّ وعزّ، على ما لا يقدر هو عليه، ولا يكون تعجيزًا له؛ لجاز أن يقدرنا على ما لا يقدر على مثله ولا يؤدّي إلى التعجيز.

فلمّا أوجب ذلك النقص والتعجيز، من حيث يقتضي إثبات مقدور لا يقدر هو عليه، فكذلك الأوّل. وثبت بذلك أنّ المقدور الواحد مقدور لقادرَيْن، وهذا بعيد؛ وذلك أن القول إنما يوجب التعجيز متى اقتضى إخراج ما يصح كونه مقدورًا له من أن يكون قادرًا عليه. فأمّا إذا لم يوجب ذلك، وكان ما لم يُوصف له بالقدرة عليه هو لاستحالته في نفسه لا لأمرٍ يرجع إلى القادر، لم يوجب التعجيز. ولولا أنّ ذلك كذلك لوجب التعجيز بقولنا: إنه تعالى لا يُوصف بالقدرة على الجمع بين الضدَّيْن، وجَعْل المحدث قديمًا والقديم مُحدثًا؛ كما يجب ذلك متى قال القائل: إنه تعالى لا يصح أن يُحيي زيدًا، أو يُميته، أو يُحرّكه، أو يسكنه. فإذا صح ذلك، ثبت أنّ الشيء إذا استحال كونه مقدورًا له تعالى، لم يؤدِّ القول: بأنه لا يوصف بالقدرة عليه، إلى التعجيز.

وقد دلَلْنا على أن مقدور غيره لا يصح كونه مقدورًا له؛ فالقول بأنه لا يُوصف بالقدرة عليه لا يوجب التعجيز. ومتى قال القائل: إنه لا يُوصف بالقدرة على مثل ما يقدر عليه، أوجب ذلك، من حيث عُلِم بالدّليل، أنه لا جنس إلّا وهو تعالى قادرٌ عليه، وأنّ القادر لنفسه لا يقصر حاله في تناول مثل مقدورات القدر عن القدر؛ فكما أن إحدى القدرتين يجب كونها قدرة على مثل ما الأخرى قدرة عليه، فكذلك القول في القادر لنفسه، وهذا يُبطل ما تعلّقوا به.

وبعد، فإنه يجب عليهم، إذا كان قائلًا بمثل قولنا ومُخْبِرًا بمثل خبرنا، أن يكون قائلًا بنفس قولنا ومُخْبِرًا بنفس خبرنا، وإلا أوجب بذلك التعجيز أو

النقص. على أنه يجب على هذا القول أن لا يوصف سبحانه بالقدرة على أن يُقْدر عمرًا على مقدور زيد، وإلّا وجب التعجيز؛ كما يوصف بالقدرة أن يقدره على مثل مقدوره، وهذا يوجب جواز فعلٍ من فاعلَيْن في الشاهد، فإذا بَطُل ذلك، بَطُل ما قالوه.

سؤال: قالوا: قد وجدنا للفعل إيجادًا وإعدامًا، فإذا وجب كونه قادرًا على إعدام فعلنا، وجب كونه قادرًا على إيجاده، وهذا يوجب صحة كون فعلٍ من فاعلَيْن.

واعلم أنّ إعدام الشيء لا تتناوله القدرة، وإنما يقدر القادر على ما إذا وُجِد وجب عدم الشيء عنده؛ فمتى قلنا: إنه تعالى قادرٌ على إفناء فعل زيد؛ فالمراد به أنه قادرٌ على إيجاد ضدّه، فلا يجب كونه قادرًا على إيجاد فعله من حيث قدر على إيجاد ضدّه. ألا ترى أنّ زيدًا يقدر على ما يضادّ فعل عمرو ويُنافيه، ولا يجب كونه قادرًا على إيجاد فعله، والواحد منّا يصح أن يُغني ما ينفرد الله تعالى بالقدرة عليه؛ كالحياة والقدرة، ولا يدلّ ذلك على أنه يصح أن يُوجدهما؟ وقد يجب عدم الشيء لعارض، ولا يجوز أن يجب حدوثه، فكلّ ذلك يسقط التعلق بما قاله.

وبعد، فقد ينفرد تعالى بإفناء فعل العبد، فيجب أن يجوز أن ينفرد بإحداث فعله، وهذا يُوجب عليهم القول بمذهب جَهْم.

سؤال: قالوا: قد وجدنا للفعل صفات تتحدّد له، كما يتحدّد له الحدوث. ووجدنا فيها ما يستحيل كونه بالفاعل منّا، نحو كون الفعل باقيًا وحسنًا وقبيحًا وكفرًا وإسلامًا ودلالة؛ كما وجدنا له صفات يحصل عليها منّا وبقصدنا؛ فيجب كونه فعلًا لله وللعبد، من حيث اشتركا في أنّ لهما تأثيرًا في الفعل. وكما لا يجوز أن يقال: إنه حدث لأمر مُحدث، فكذلك لا يصح أن يقال: إنّ سائر صفاته المتجدّدة يحصل عليها لا بفاعل.

واعلم أنّا قد دلَلْنا على أن الذي يتعلّق بالفاعل من صفات الفعل هو حدوثه، وما يتبع ذلك مما يحصل عليها بالقصد والعلم دون الصفات الراجعة

إلى جنسه، سواء كانت متحدّدة أو غير متحدّدة. وبيّنا أن ما وجب حصوله للفعل عند وجوده على كل حال من الصفات، فإنه لا يصح كونه بالفاعل. ودلَلْنا على أنّ كونه سوادًا، لو كان بالفاعل لجاز أن يجعله سوادًا حُموصة، ولأدّى إلى ضروبٍ من الفساد بيّناها من قبل، فلا يجب إذا وقع فِعل زيد على صفات لا يحصل عليها به وبقصده، أن يكون تعالى جعله عليها ليتطرّق بذلك إلى أنه فعله، فيجب كون الفعل فعلًا لزيد فقط، وفي هذا إبطال ما تعلّق به.

على أنّ ذلك ينقض مذهبهم؛ لأن من قولهم: إنه لا صفة للفعل إلّا وهو عليها بالله، تعالى، دون المكتسب، حتى كونه كسبًا؛ فيجب على هذه القضية أن يكون تعالى هو الفاعل له دون العبد، على ما ذهب إليهم جَهْم.

[شُبهــة]

إن قال: إنْ كونه كافرًا به، مكتسبًا له وحالًا فيه، يرجع إلى العبد، فتجب صحة ما قلناه.

قيل له: إنّ عندك أنه تعالى جعله حالًا فيه، وكفرًا له، وجعله الكافر به والمكتسب له، وبذلك يسقط ما قلته.

[شُبهــة]

فإن قال: إنّ الذمّ والمدح إلى العبد يرجعان، فيجب من هذا الوجه تعلّقه به.

قيل له: يجب على قولك أن لا يتعلّق به ذمٌّ ولا مدح، وأن يرجع جميع ذلك إلى الله سبحانه، ولو رجعا إلى العبد؛ لكان الله تعالى هو الذي جعله ممن يُذَمّ عليه ويُمدح، فقد عاد الأمر إلى أن المذهب، على ما قاله جَهْم، على علّتهم، أو يصح قولنا. فأمّا إثبات مقدورٍ لقادرَيْن، فلا يصح على وجه.

سؤال: قالوا: لا شيء أظهر ممّا يوجد في الشاهد مثله، وقد عَلِمْنا أنّ الجسم الواحد يكون محمولًا لحاملَيْن، حتى لو أراد أحدهما أن يحمله تعذّر

عليه إلّا بأن يحمله الآخر، فإذا صحّ ذلك في الشاهد، جاز مثله في الغائب، وثبت أنّ إثبات فعل العبد فعلًا لله، صحيحٌ.

واعلم أنّ ما يفعله أحد الحاملين في المحمول، غير ما يفعله الآخر؛ فالمحمول واحد، والحمل الذي يوجد فيه متغاير. ولذلك يتعذّر على أحدهما حمله؛ لأن مقدار ما يقدر عليه من أجزاء الحمل أو الحركة، لا يصح أن يكون محمولًا به. حتى إذا قارنه فعل الآخر، صحّ كونه محمولًا بكِلَا الفعلين. ولو لم يحصل في فعلهما زيادة عدد على فعل أحدهما، لم يجز ذلك فيه. ولذلك يخفّ عليه، عند معاونة الغير أو زيادة القدر، ما كان يثقل من قبل، ولذلك يلحقه، من المشقّة في حمله، ما لا يلحقه في تحريكه. ولذلك يتعذّر عليه حمل الشيء بإحدى يديه، حتى يستعين بالأخرى.

وكلّ ذلك يبيّن أنّ فعلهما متغاير، وإنْ كان المحمول واحدًا. ومتى بَطُل ما جعلوه أصلًا، بطل ما بناه عليه، وإنْ كان هذا الكلام لا يصح لأكثر المُجْبِرة أن يتعلّقوا به؛ لأنهم لا يجترون فعلًا من فاعلَيْن مُحدثَيْن. ولو صحّ كونه فعلًا للحاملَيْن، لما صح حمل القديم والمُحدث عليه؛ لأنه لا نسبة بينهما فيُحْمل عليه، وكلّ ذلك يبيّن فساد ما تعلّقوا به.

وكذلك الجواب عن قولهم: إنّ الشيء الواحد يصير متحرّكًا بما يفعله الله، تعالى، والعبد، نحو السفينة التي تسير بحركة الماء ومدّ الملاحِين لها؛ لأن فعله تعالى غيرُ فِعْلهم. وإنْ كان لا يقال: إنهم أعانوا تعالى بتحريكه؛ لأنه يتعالى عن الحاجة إلى الاستعانة بغيره، وأنه يفعل فيه قدرًا مخصوصًا للمصلحة. ولا يقال: إنه تعالى أعانهم على تحريكه، إلّا إذا كان ما فعلوه حسنًا، فأمّا إذا كان قبيحًا، ففيه إيهام يوجب الامتناع من هذا الإطلاق؛ لأن الأصل في المَعُونة أنها تُفيد كون المُعِين مُمَكِّنًا من أمرٍ قد أراده ممن مكّنه منه.

ولذلك لا يقال: إنّ الله سبحانه أعان الكافر على كفره، كما يقال: أعانه على الإيمان. ولا يقال: أعان البهيمة على ما تفعله، لمّا لم يُرِد أفعالَها.

فصل في ذكر حقيقة الضرورة(١) والإلجاء(٢) والمخلوق(٣) والكسب(٤) وما يتّصل بذلك

اعلم أنّا قد بينّا، من قبل، حدَّ المخلوق، ودلَلْنا على أن هذه الصفة تُستعمل في غير الله، تعالى، وأنها تُفيد كون المُحدث مقدورًا، فَصْلًا بينه وبين الفعل الواقع على جهة السَّهْو والتبخيت. وبينّا أنّ هذا أوْلى مما سواه من الحدود.

[مقالة أبي هاشم وتسمية الخالق خالقًا]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنما سُمِّي الخالق خالقًا من حيث قصد بالفعل إلى بعض الأغراض، وقال: إنّ تسمية المخلوق توجد من معنى هو الخلق، والخلق والتقدير هما إرادتان، ولا يُوصف الخلق بأنه خلق إلّا والمخلوق موجودُ، ومتى كان معدومًا لم يُسَمَّ خلقًا، والتقدير لا يُسمّى خلقًا إلّا بشرط وجود المقدور، ولا مخلوق إلّا مُحدث، وقد يكون مُحدثًا ليس بمخلوق؛ لأنه يفيد صفة زائدة على حدوثه.

[احتجاج أبي علي الجبائي من قول الشاعر]

وقد بينّا: أنّ القول بأن هذه الصفة مشتقّة من معنًى، يبعد؛ وأن الذي قاله أبو علي، رحمه الله، في هذا الباب أوْلىٰ وأقرب إلى التعارف والاستعمال، وبيّنّا أن ما يحتجّ به، رحمه الله، في أنه اشتقاق من قول الشاعر:

وبعض القوم يخلق ثم لا يفري(٥)

---

(١) الضرورة: يقول القاضي عبد الجبار: في أصل اللغة هي الإلجاء. وفي العُرْف إنما يستعمل فيما يحصل فينا لا من قِبَلنا، بشرط أن يكون جنسه داخلًا تحت مقدورنا. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٨). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار، فيرى أن الضرورة كل فعل لا يمكن التخلّص منه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٥).

(٢) راجع الحاشية الثانية ص ١٢٢ من هذا الجزء.

(٣) المخلوق: يقول القاضي عبد الجبار: المخلوق هو الفعل المقدّر بالغرض والدّاعي المطابق له على وجه لا يزيد عليه ولا ينقص عنه. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٨). وأما عند البزدويّ فالمخلوق ما هو غير الله تعالى. (أصول الدين للبزدوي ص ٦١).

(٤) راجع الحاشية (١) ص ٥٠ من هذا الجزء.

(٥) جزء من بيت لزهير يمدح فيه هرم بن سنان، والبيت هو: =

إنما يريد به أنه يخلق ما يفعله في الأُدُم[١] من التقدير، لا أنه أراد به أنه يريد ولا يقطع،

[مقالة أبي هاشم في نقض المرجان]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في «نقض المرجان»[٢] وغيره أنه إنما يُوصف بأنه مخلوق، من حيث حدث من فاعله على مقدار لا على سبيل السَّهو. وكثيرٌ من أهل اللّغة لا يصف القديم، سبحانه، بأنه مُريد، ويصف أفعاله بأنها مخلوقة.

وبيّنّا أن المخلوق لا يفيد أنه مُخترع، ولا أنه من فعل الله، تعالى، فلا طائل في إعادته. ودلَلْنا على أنّ العبد في الحقيقة يُوصف بأنه يخلق بقوله تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: الآية ١٧]، وقوله: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]، وقوله: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ ٱللَّهَ﴾ [المائدة: الآية ١١٠].

وبينّا أن التعلق بقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: الآية ٣]، وقوله: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: الآية ١٧] لا يصحّ؛ فهذا كلام من جهة العبارة. فأمّا من جهة المعنى، فإنما يجب أن نبيّن أنّ العبد يُحدث الشيء، وأنه يصح أن يُحدثه مقدورًا، وأنّ قول مَنْ قال: لا مُحدث إلّا الله، حقًّا؛ فهذا الموضع هو الذي يتناوله الدليل دون غيره.

[الكسب عند القاضي]

فأمّا الكسب، فهو كل شيء من المنافع والمضارّ، اجْتُلِب بغيره؛ فلذلك يسمّى الربح كسبًا للتاجر، وسمّى الله، تعالى، ما اجتَلَبوا به عقاب النار، كسبًا؛ فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [الحجّ: الآية ١٠]. والفعل، إذا وقع على هذا الوجه، يسمّى كسبًا، ويُسمّى المُجْتَلِبُ أيضًا به كسبًا.

= ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

تاج العروس، ٦/ ٣٣٥.

(١) الأدم: الأديم الجلد ما كان أو أحمره أو مدبوغه، التاج.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

[مقالة أبي هاشم لما دعا المجبّرة إلى التعلق بالكسب]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، بعد ذكره معنى ما قدَّمناه: وإنما دعا المُجبّرة إلى التعلق بذكر الكسب؛ لأنهم لم يقدروا على صفة يقرب مأخذها من مأخذ المشتقّات من الأفعال، ولا يجوز على الله غيرها.

[مقالة أبي علي في الاكتساب]

فأمّا شيخنا أبو عليّ، رحمه الله، فقد قال في الاكتساب: إنه الفعل الذي يكتسب به لنفسه خيرًا أو شرًّا، أو ضرًّا أو نفعًا، أو صلاحًا أو فسادًا. والمكتسَب غير الاكتساب؛ لأن الاكتساب هو تجارته وبيعه وشراؤه، والمُكتسَب هو المال؛ ولذلك لا يُوصف تعالى بالاكتساب. قال: وقد يكون من فِعْل العبد ما هو مُكتسَب إذا كان خيرًا أو شرًّا اجتلبه بغيره من الأفعال، فأمّا أوّل أفعاله فلا يقال فيه أنه مكتسَب، وإنما يُسمى اكتسابًا. وقد يكون في أفعاله ما لا يكون اكتسابًا إذا لم يُكتسَب به نفعًا أو ضرًّا، كحركات الطفل والنائم والساهي. والاجتراح كالاكتساب، ومعنى ذلك الاستفادة، وإنْ كانت الاستفادة تُستعمل في النّفع فقط، والاكتساب والاجتراع يُستعملان في الضّرر والنفع جميعًا.

وكل هذا يبيّن، من جهة اللغة، أنّ المُكتسب لا بدّ من أن يكون فاعلًا ومُحدثًا؛ كما أنّ الخالق لا بدّ من كونه كذلك، وإنْ كان كلتا الصفتين تغيّر أمرًا زائدًا على الحدوث، ويدلّ على ذلك اطّراد هذه اللفظة في المعنى الذي ذكرناه، فلا شيء يُجتلب بالأفعال، ويُطلب بها، من نفع وضرٍّ، إلّا ويقال إنه كسب، ويقال لِمَا وصل به إليه أنه اكتساب، ولذلك سمُّوا الجوارح كواسب.

[المجبّرة والكسب]

وهذا يبيّن تجاهل المجبّرة في قولهم: إنّ العبد يكتسب ولا يفعل، وأن هذا ينقض سائر ما يتعلّقون به في باب العبادة عند فَصْلهم بين الكَسْب والفعل، وكأنهم تجنّبوا القول بأنّ الإنسان يفعل، ثم وصفوه بذلك وبزيادة فائدة بعبارة أخرى.

[الإلجاء في كتب أبي هاشم]

أمّا الإلجاء[١]، فقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في «نقض الطبائع»[٢]: إن المُلْجَأ هو من يُدفع إلى ضررين، فيؤثّر الأدْوَن منهما على الأعظم. وإنما وُصِف بأنه ملجأ إلى أكل الميتة، وإن لم يلحقه به مضرّة، لمّا حرَّم أكله، فحلّ محلّ المضارّ لِمَا استُحِقّ عليه العقاب. فإذا دُفِع إليه وإلى الجوع، صَلُح أن يقال: إنه مُلْجَأ إلى أكل الميتة، وأنه حلال.

وقال في الأشروسنيات الثابتة[٢]: ليس الإلجاء بجنس الفعل، وإنما هو ما إذا فُعِل بالقادر أخرجه من أن يستحقّ المدح على الفعل، أو على التَّرك، أو على أن لا يفعل؛ كالملجأ إلى الاضطراب بضرب السّوط، وإلى دخول الجنّة إذا علم ما فيها.

وقال: والحكيم إذا علم أنه لا يفعل القبيح، فليس بمُلجأ لأنه يستحقّ المدح، ولا هو محمول، وإنما سُمّي بذلك ليفرق بين حاله وحال مَنْ يستحقّ المدح على أفعاله، ودلّ ذلك على أنه لا يستحقّ المدح، فصحّ مدحنا له في الشاهد ونَهْينا إيّاه، وأمْرنا به. وبيّن أنّ العارف بأنه إنْ حاول مِلْك الروم، حِيلَ بينه وبين ملجأ إلى أن لا يقبله. ولا يكون ملجأً إلى ترك القتل الذي هو مخيّر فيه، ولو أُلجىء بأن أُعلم أنّه لو حاول حركة حِيلَ بينه وبينها، كان مخيّرًا في الحركات الخمس وغير ملجأ إليها، ويصح أن يكلّف واحدًا منها ويستحقّ الثواب عليها.

وقد قال في موضعٍ آخر: إنّ الإلجاء قد يكون إلى ترك ما يُعلم أنه لو حاوَله لَحِيل بينه وبينه، وإنْ كان الترك مما يصح التخيير فيه. وكون الفعل ملجأ لا يمنع من كونه كسبًا؛ لأنه وإنْ قَوِيت دواعيه حتى صار لا يختار غيره عليه وحتى صار غير مستحقّ للمدح عليه، فإنه مع ذلك مُحدث له ومُكتسِب.

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ١٢٢ من هذا الجزء.

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

وقد بيّنا من قبل: أنّ القادر قد يعرض له ما يقتضي أنه لا بدّ من أن يفعل، وأنّ ذلك لا يُخرجه من كونه قادرًا، ويفارق المضطرّ الذي قد فعل فيه ما لا يمكنه الانفكاك منه، والممنوع من الفعل. ولذلك يستحيل كون الممنوع ملجأ إلى فعل ما مُنِع منه، أو إلى أن لا يفعله.

والأوْلى في حدِّ الملجأ ما ذكرناه عن الأشروسنيات الثابتة، وإن كان في اللغة إنما يُستعمل في دفع أعظم الضّررَيْن بأسهلهما. ولسنا نُثبت معنى لأجله يصير ملجأً ويُسمى إلجاء.

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو سمّيت معنًى من المعاني بذلك، لسمّيت به علم الإنسان لِمَا عليه في الفعل من المضرّة وفَقْد المنفعة، وعلمهم بأنهم لو حاولوا الشيء لمنعوا منه. لكن هذا لا يصح في كل موضع؛ لأنّ الإنسان ملجأ إلى أن لا يريد عقاب نفسه والإضرار بها، وليس هناك معنًى يكون إلجاءً. ولا يبعد أن يقال: إنّ الداعي القوي الذي يبلغ بالقادر أن يكون ملجأ، هو الذي يُوصف بأنه إلجاء. ويكون الملجأ إلى أن لا يريد عقاب نفسه داخلًا في الجملة؛ لأنه، بعلمه بما يختصّ به العقاب من المضرّة، لا يريد عقاب نفسه والإضرار بها. ويصير ما عنده، أن يكون ملجأ لما حصل ملجأ عنده، قد أُقيم مقام العِلل المُوجبة لذلك، فوُصِف بأنه ملجأ لأجله على جهة التوسّع أو لأنهم اعتقدوا فيه أنه يوجب هذه الحالة؛ كالعِلل، فأتبعوا الاسمَ الاعتقادَ كصنيعهم في غير ذلك من العبارات.

[المضطرّ والإلجاء عند أبي هاشم]

وأمّا المضطرّ[١]، فقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في «الأبواب»[٢]: إن الضرورة ما يفعله القادر في غيره، على وجهٍ لا يمكنه الامتناع منه. ولذلك لا يقال: إنّ الطفل قد اضطرّ زيدًا. وقال في «نقض الفصوص»[٢] وغيره: المضطرّ لا يكون مضطرًا إلى ما يفعله فيه مَنْ هو أقدر منه، ويفعل أكثر

(١) المضطر: كل محتاج إلى علم أو غيره من الأجناس فهو مضطر إلى ما احتاج إليه. (التمهيد للباقلاني ص ٣٦).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

من مقدوره. ولذلك يُوصف المفلوج بأنه مضطرّ، ويُخصّون بهذا الوصف الحيَّ دون غيره. ولا يصفونه بذلك فيما لا يقدر عليه إذا فعله غيره كالألوان. قال: وذلك اصطلاح المتكلّمين، وإلّا فعند أهل اللغة المضطرُّ هو المُلجأ؛ ولذلك قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٧٣]، فإذا اشتدّ به الجوع لا يحصل فيه أكل الميتة من فعل غيره، وإنما يحصل ذلك من فعله. ولذلك كتب يحيىٰ بن يعمر[١] إلى الحجاج[٢]: «إنّا اضطررنا العدوّ إلى عرعرةِ من الجبل»[٣].

[مخالفة المتكلمين لأهل اللغة]

وإنما خالف المتكلّمون أهل اللغة في ذلك، لأنهم لم يجدوا اسمًا لمن فعل فيه الشيء، كما وجدوه لمن على الشيء؛ فجعلوا قولنا: مضطرّ، موضوعًا له. ونحن نختار ما عليه أهل اللغة؛ لأن خلافه يوجب أنّ الأفعال كلّها ضروريّات من حيث حلّت في محلٍّ ليس هو الفاعل، وكان يجب أن يكون المحلّ هو المضطرّ حتى تكون يدُ الإنسان مضطرّة إلى الحركة، وهذا بعيد.

[أبو علي والضرورة]

وكان أبو عليّ، رحمه الله، يقول في الضرورة: إنه ما يفعله الإنسان في غيره، كان قادرًا على مثله أو لم يكن. وعلى الوجه الذي حدَّدناه أوّلًا لا يكون مضطرًّا إلّا وهو قادر، وإنْ لم يكن قادرًا على نفس ما اضطرّه إليه، فإذا جُعِل بمعنى الإلجاء، فيجب كونه قادرًا على نفس ما اضطرّ إليه.

---

(١) يحيىٰ بن يعمر الوشقي العدواني، أبو سليمان، أوّل مَن نقَّط المصاحف. وُلِد بالأهواز وسكن في البصرة، كان من علماء التابعين، عارفًا بالحديث والفقه، تشيَّع لأهل البيت عليهم السلام دون انتقاص لفضل غيرهم، توفي سنة ٧٤٦ م. (إرشاد ٧/ ٢٩٦؛الجهشياري ص ٤١، ٤٢؛ طبقات النحويين للزبيدي ص ٢٢؛ بغية الوعاة ص ٤١٧).

(٢) الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي، أبو محمد: قائد، داهية، سفَّاك. وُلِد ونشأ في الطائف، تقلّد لعبد الملك بن مروان، وقتل ابن الزبير ثبتت له الإمارة عشرين سنة توفي سنة ٧١٤ م. (معجم البلدان ٨/ ٣٨٢؛ وفيات الأعيان ١/ ١٢٣؛ المسعودي ٢/ ١٠٣؛ تهذيب التهذيب ٢/ ٢١٠؛ ابن الأثير ٤/ ٢١٠).

(٣) الذي في مختصر تاريخ دمشق (٢/ ٣٣٨) أن الذي كتب إلى الحجاج هو يزيد بن المهلب، ولفظه: «إنّا لقينا العدوّ ففعلنا وفعلنا، واضطررناهم إلى عرعرة الجبل».

وأمّا الممنوع، فهو القادر إذا عرض ما لا يتأتّى منه الفعل، فلا يصح كونه ممنوعًا إلّا وهو قادرٌ على نفس ما مُنِع منه. وكذلك القول في الحيلولة والضدّ. فأمّا الجبر، فإنما يُستعمل في الضرورة، ولذلك لا يقال فيمن يختار فعلَه أنه مجبور.

وهذه الجملة تكشف عن معاني هذه الألفاظ، وإنْ كان الخلاف من جهة المعنى هو في الوجه الذي قدَّمناه ذكره.

فصل في بيان أحكام الأفعال وما يتعلق بالفاعل منها وما لا يتعلق به وما يتّصل بذلك

اعلم أن للفعل أحكامًا ترجع إلى جنسه، ولا مدخل لذلك فيما نريد بيانه، وأحكامًا ترجع إلى فاعله، وإنْ كان لا بدّ من اعتبار صفته في ثبوت تلك الأحكام لفاعله. ولا بدّ أيضًا من اعتبار صفة الفاعل، فمتى كان الفعل قبيحًا صحّ أن يستحق به الذمّ إذا كان بحيث يمكنه التحرّز منه لقبحه بأن يعلمه أو يتمكّن من معرفته. وكما يحسن ذمّه عليه، يحسن نهيه عنه إذا كان على صفة، ويستحقّ عليه العقوبة إذا كانت صفته ما ذكرناه، وكانت العقوبة متباينة فيه. ومتى كان الفاعل ممن يستحيل عليه العقوبة استحقّ الذمّ، واستحال استحقاقه للعقاب، كالقديم تعالى؛ لأن استحقاق الشيء يتبع صحة فعله. فإذا استحال ذلك، امتنع استحقاقه، ولا يخرج الفعل بذلك، من أن يصح أن يستحقّ به العقوبة إذا كانت ممكنة.

كما أن السبب يوجب المسبّب إذا احتمله المحلّ، ولا يوجب إذا لم يحتمله. فإذا صح ذلك في الموجبات، لم يمتنع مثله في الأُمور المستحقّة على الأفعال؛ لأنها لا تكون علّة فيما يستحقّ بها على سبيل الإيجاب. ولذلك يحصل القبيح[1] من الصبيّ ولا يستحقّ به الذم، وقد يقع من العاقل، ولا يستحق ذلك به لمانعٍ نحو طاعات عظيمة تُقارنه، أو تقدُّم توبة، فقد صح مفارقته في هذا البابِ العِلل المُوجبة، فإذا فارقها لم يمتنع وقوع القبيح من

(١) القبيح: ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). ويقول القاضي عبد الجبار: هو ما إذا فعله القادر عليه استحقَّ الذمّ على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤١).

فاعلين يستحقُّ أحدهما عليه العقوبة، ويستحيل ذلك على الآخر، وإن اشتركا في استحقاق الذمّ به من حيث كان مما ينافي كل فاعل. وقد يستحقّ على القبيح ذمًّا زائدًا على ما قدّمناه، إذا كان إساءة إلى الغير، ويكون ذلك الذمّ مقابلًا للشكر المستحقّ بالإحسان، ولا مُعتبر بالعبارات في ذلك، فليس لأحدٍ أن يقول: إنّ هذا الذمّ إذا لم يخصّ بعبارة، فيجب أن لا يثبت. ويبيّن أنه زائد على ما قدّمناه، أنه حقٌّ يختص المساء إليه، وأن الاعتذار يُزيله، ويوجب قبحه، وقد يستحقّ عليه العوض[1] إذا كان إضرارًا بالغير، ولا يُعتبر في ذلك عِلْمُ الفاعل؛ لأن العِوض يجب فيه على سبيل المبادلة. وما هذا حاله، لا يشترط فيه كمال عقل الفاعل، ولا سائر أحواله. وقد يستحقّ عليه في القبيح إذا كان إساءة، الاعتذار، ولولا إقدامه عليه، ولم يلزم ذلك ألبتّة، ولذلك يختصّ بوجوب ذلك عليه دون غيره. وقد يستحقّ بالقبيح إسقاط ثوابه على الطاعات[2]، إلّا أن هذا الاستحقاق يخالف ما تقدَّم من حيث كان لا يستحقّه به، وإنما يستحقّه من حيث لم يصح اجتماع الثواب[3] والعقاب.[4] فإذا كان عقابه أكثر سقط ما استحقّه من الثواب على سبيل الموازنة[5]؛ ففي المعنى لم يستحقّ بالقبيح إلّا العقاب، لكن المنع مِنْ فعله، به إزالة عن بابه إلى إسقاط الثواب؛ فيصح أن يقال: إنه قد استحقّ به إسقاط الثواب، من حيث كان لا

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٦٦ من هذا الجزء.

(٢) الطاعة: هي التي تؤدي على الأمر، لا على ما يسرّ ويتلذَّذ. (التوحيد للماتريدي ص ٣٦٩). وهي موافقة الأمر. (أصول الدين للبغدادي ص ٢٥؛ التبصير في الدين ص ٨٠؛ شرح المواقف ص ٥٢٧؛ الكليات ص ٢١٥).

(٣) الثواب: يقول القاضي عبد الجبار نفسه: الثواب هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم. وإن المنافع الواصلة إلى الغير إن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٥١١).

(٤) العقاب: يقول القاضي عبد الجبار: العقاب هو كل ضرر محض يستحقّ على طريق الاستخفاف والنكال. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٠٠). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: العقاب هو المضارّ المستحقّة على وجه الإهانة، المفعولة على وجه الجزاء. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٨).

(٥) الموازنة: مقابلة الثواب والعقاب. ويسقط استحقاق الأقل منها بالأكثر، ويسقط من الكثير أيضًا ما يقابل الأول منها. والموازنة: الموافاة تُوجِب الوعد والوعيد إلى مَنِ المعلوم منه أنه يَرِد القيامة مستحقًا للثواب والعقاب دون ما قبل القيامة. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٥).

يثبت في الحاصل سواه، وإن كان سبيله ما ذكرناه. وقد يستحقّ لأجل القبيح عليه التوبةَ إذا كان مستحقًّا للعقاب والذمّ عليها، ليُزيل ما استحقّه بها.

وكل ما ذكرناه يستحقّه على القبيح من حيث كان مُحدثًا له، ولولا إحداثه له، لم يستحقّه به. فمَنْ زعم أن العبد لا يُحدث الفعل، لم يمكنه تعليق شيء مما ذكرناه من الأحكام به. ومَنْ قال: إنه تعالى في الحقيقة يفعل القبيح، لزمه جميع ما ذكرناه من الأحكام به. ولذلك ألزمنا المُجبرة إضافة ذلك كلّه إلى القديم، سبحانه، وإزالته عن العبد.

ويستحقّ الذمّ والعقاب وسائر ما ذكرناه، وإن لم يفعل القبيح لقُبْحه، إذا فعله وهو عالِم بقبحه، أو متمكّن من معرفة ذلك مِنْ حاله. ولذلك يستحقّ المُسيء في الشاهد الذمَّ إذا أساء إلى غيره، وإنْ لم يفعله من حيث كان إساءة.

ولذلك يلزم التحرّز من القبيح على كل حال، فلولا أن الإقدام عليه، ممن يصح أن يتحرّز منه، يقتضي الذمّ، لم يلزم التحرّز منه إلّا على وجه مخصوص، كما لا يلزم أداء الواجبات إلّا على وجهٍ مخصوص.

[القبيح على ضربين]

ثم هذا القبيح على ضربين:

أحدهما يكون قبيحًا بفاعله، والمراد بذلك أنّ ما له قُبح يتعلق بأحواله، ويصح أن لا يفعله عليه. ثم ينقسم: فمنه ما وجه القبح نفسه يتعلّق به، ومنه ما يتعلق به أمرٌ آخر يتبعه وجه القبح؛ فالأول كالعبث الذي يمكنه أن يُوجده على وجه لا يكون عبثًا، وكأمر الغير بما لا يتمكّن منه إذا أمكنه أن يُمكنه منه، فيخرج من أن يكون قبيحًا. والثاني مثل الكذب، فإنه يكون خبرًا بالفاعل، وكون كذبًا يتبع كونه خيرًا، إلا أنه إذا كان خبرًا به جاز أن يقال: أنه إنما صار كذبًا به، وإن لم يكن كونه كذبًا مما يتعلق باختياره مع تقدّم كونه خبرًا؛ لأن القصد واحد. وليس هناك قصدًا أن يصير بأحدهما خبرًا وبالآخر كذبًا. إلا أنه متى أمكنه أن يقصد به الإخبار عن زيد دون غيره، وقصد به إلى واحد ليس هو على ما أخبر عنه، صار كونه كذبًا كأنه به من هذا الوجه؛ فيجب أن يكون كِلَا القسمين قبيحًا بفاعله، وإن افترقا في الوجه الذي ذكرناه. ولا يمتنع أن يكون

الذمّ الذي يستحقّه على فعله، وحاله ما ذكرناه، أكثر من الذمّ الذي يستحقّه على القبيح الذي لا يكون قبيحًا، وهو موقوف في ذلك على الدلالة.

والضرب الثاني، ما يكون قبيحًا ولا يتعلق قبحه بالفاعل؛ كالجهل وغيره. وهذا القسم في أنه يستحق عليه الذمّ، كالأوّل؛ لأنه وإن لم يكن قبيحًا وباختياره، فإنه يمكنه أن لا يُحدثه، فلا يحصل على الوجه الذي يقبح عليه؛ فمتى أحدثه وحصل من حيث أحدثه على الوجه الذي يستحقّ الذمّ به، صار وجه القبح كأنه معلّق به من حيث كان تابعًا للحدوث المتعلّق به. ولولا كونه تابعًا لما يتعلق به، لم يستحقّ الذمّ به، كما لا يصح أن يستحقّ الذم بما لا تعلق له به ألبتّة، كفعل غيره وكفعله في صفات نفسه. ومتى حصل فاعل القبيح ملجأ إليه ومحمولًا عليه ببعض وجوه الإلجاء، خرج من أن يستحقّ به سائر ما ذكرناه من الأحكام، وصار ذلك الفعل كأنه فعل الملجأ من حيث فعل ما أوجب وجوده لأجله ولم يصح العدول عنه.

[مقالة أبي هاشم]

ولذلك قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنه تعالى لو ألجأ العبد إلى الجهل[1] والكذب[2]، كان لا يستحقّ به الذمّ[3] والعقاب، ولكان مقدورًا في فعله. وإن كان الإلجاء، إذا لم يؤثّر في الوجه الذي له قبح، لم يُخرجه عن كونه قبيحًا. ولذلك قلنا: إنّ نهيه عن هذا القبيح لا يحسن. وكذلك لا يحسن أمره بالحسن مع الإلجاء. وهذا، نحو الهارب من سبع يقبل عليه، يخشى أن يفترسه، فلذلك صار ما يلحقه من الحكم كأنه فعل السبع، فوجب العوض عليه، على ما نشرحه في كتاب العوض؛ فصار الإلجاء من حيث أخرج الملجأ

(١) الجهل: نفي العلم واعتقاد ليس له معتقد يطابقه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧).

(٢) الكذب: يقول القاضي عبد الجبار: الكذب هو كل خبر لو كان له مخبر، لكان مخبره لا على ما هو به. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: الكذب هو الخبر الذي لا يطابق مُخبرَه، أو الذي ليس له مُخبَر يطابقه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٠).

(٣) الذّم: يقول القاضي عبد الجبار: الذم هو قول يُنبىء عن اتّضاع حال الغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٦١١ و٦٩٩). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: الذّم هو كل قول يُنبىء عن اتّضاع حال الغير مع القصد إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦١).

من أن يتعلق الفعل باختياره، مصيرًا للفعل في الحكم كأنه فعل غيره؛ فوجب أن تزول عنه الأحكام التي من شأنها أن تتبع اختياره للأفعال، وتثبت فيه أحكام ما لا يتعلّق فيه باختياره.

[مقالة شيوخ المعتزلة للمُجبرة]

ولهذا قال شيوخنا، رحمهم الله، للمُجبرة: إذا كان الإلجاء يؤثّر هذا التأثير، فلو كانت الأفعال مخلوقةً لله، تعالى، في العبد، لكان بهذا الحكم أحقّ؛ فكان يجب أن لا يستحقّ العبد عليها الذمّ ولا العقاب ولا سائر ما ذكرناه من الأحكام، ولقُبح أمره بها ونهيه عنها. ومتى كان القبيح لا يقع من العبد إلّا عند أمرٍ آخر لولاه لم يقع، ففاعلُ ذلك الأمر لا يَحْسُن منه ذمّه وعقابه.

[مقالة أبي هاشم]

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: لو منع الله اللطف[1] أو استفسد العبد بفعل ما يختار عنده القبيح، لم يَحْسُن منه أن يعاقبه؛ لأنه كأنه أتى في القبيح من قِبَله، وإن حَسُن مِنْ سائر الناس ذمّه. وفَصْل بين العقاب وبين الذمّ، بما نذكره من بعد.

وكذلك قال: لو أمر تعالى بالقبيح لَمَا حَسُن منه أن يعاقبه إذا فعله. وهذا إنما قاله، لأنه قرب عنده من حال الملجأ من حيث فعل ما عنده اختار القبيح،

---

(١) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنَّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب، إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمَّى توفيقًا، وربما يسمَّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظ الدعاء والصّرف. (المحيط بالتكليف ص ٣٣). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسْنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. (المغني ٨١/١٣ (هذه الطبعة)). ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، إلى أن اللطف هو «ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

أو صار كالعذر له في اختيار القبيح، من حيث جعل له إلى فعله داعيًا وباعثًا، وإن لم يبلغ حدّ الإلجاء، شبّهه به في وجهٍ دون وجه. ولذلك أزال عنه العقاب دون الذمّ الذي لا تعلّق له بما يختصّ به القديم، جلّ وعزّ، من حيث يستحقّه من العباد على حدّ استحقاقه من الله، تعالى.

[مقالة شيوخ المعتزلة للمُجبرة]

وعلى هذا قال شيوخنا، رحمهم الله، للمُجبّرة: لو فعل تعالى في العبد القدرةَ الموجبةَ للفعل، أو الإرادة الموجبةَ، أو أراد منه ذلك وأراد به موجبه، أو خلق له اللّطف المُوجِب؛ لوجب أن لا يستحقّ الذمّ على ذلك أصلًا ولا العقاب، ولما صحّ تعلق شيء من أحكام الفعل به، لو كان الفعل من جهته يحدث أيضًا، فكيف إذا كان تعالى هو المُحدث له؟

فأمّا ما يتعلق بالفعل من اشتقاق الاسم وإجراء الأسماء على فاعله، فإنما لم نعدّه في أحكام الفعل؛ لأن الفعل لا يقتضيه، ولأنه كلامٌ في عبارة. وقد كان يجوز في المواضعة خلافهُ، ولذلك يختلف في اللّغات. وما يقتضيه الفعل من الأحكام لا يختلف في العقول، وإنما يذكر ذلك؛ لأنه يشوبه الذمّ فيصير بمنزلة الذمّ؛ لأن الذمّ إذا لم يكن ما في النفس، وأُريد به ما يجري في اللّسان، فهو بالأسماء المشتقّة وما جرى مجراها. ولذلك يذمّ مَنْ فعل الظلم، بأن يُوصف بأنه ظالم، كما يُذَمّ بأنه يستحقّ العقاب، وأنه ملعون، إلى ما شاكله؛ فمتى قصد بالإلزام الذمُّ بالأسماء المشتقّة، فالكلام صحيح في المعنى. ومتى كان الإلزام إثبات الأسماء المشتقّة فقط، فالمقصد به أن نبيّن لهم أنّ قولَهم يقتضي الخروج من الإجماع، ويؤدّي إلى ما هو كفرٌ عند الأُمّة، على ما نبيّنه.

واعلم أنه متى لم تثبت في الشاهد أحكامُ الأفعال، لم يصح إثباتها في الغائب؛ لأن بالشاهد يتطرّق إلى الغائب في هذا الباب، وإنْ كان في أحكام الأفعال ما يعلم تعلّقه بالفعل على الجملة من فعلِ أيّ فاعلٍ وُجِد، وإنْ صح أن يلتبس ذلك عند التعيين، كما نقوله في قبح الظلم وما يلحق فاعله من النقص والذمّ. فلو لم يصح في الشاهد استحقاقُ المدح على الحسن، لم يُعلم أنه

تعالى يستحقّ المدحَ على شيءٍ من أفعاله. ولو لم يثبت استحقاق الذمّ بالقبيح الواقع منّا، لم يصح تقدير ذلك في القديم تعالى لو فَعَل القبيحَ، ولما صحّ بمدحه بأنّه لا يظلم ولا يفعل القبائح، ولا صحّ أن ينزّه نفسه عن ذلك ولا أن ننزّهه عنه، ولبَطُل معنى التسبيح والتقديس والتحميد في أسمائه، وكل ذلك يُبطل ما يقوله المُجبّرة؛ لأن ذلك يوجب زوال الذمّ والمدح عن الشاهد، وفي زوالهما، زوالُ ذلك عن الغائب. وفي ذلك إبطال ما عرفناه من أحكام الأفعال، وفيه إبطال التكليف أصلًا، فضلًا عن أن يتكلم في أحوال المكلّف وأفعاله.

وهذه الجملة كافية في بيان أحكام ما يَقْبُح من الأفعال.

[الحُسن يستحقّ به المدح]

فأمّا الحسن[١]، فإنه يستحقّ به المدح إذا كان على صفةٍ نحو أن يكون إحسانًا إلى الغير، أو مؤدّيًا إلى نفعه، أو تمكينًا له من الوصول إلى نفعٍ مخصوص، أو أن يكون مما فيه صلاح فيما كلّفه مسهلًا له؛ وهذا نحو النوافل التي يُفيدنا بها. وقد يستحقّ المدح على ما يجب إيصاله إلى الغير من النفع؛ كالثواب واللّطف وغيره، وعلى ما يلزمنا فعله من الواجبات على اختلافها في وجوه وجوبها؛ فكلّ ذلك مما يستحقّ بفعله المدح، وإن كان لا يستحقّ به ذلك دون أن يفعله الفاعل على وجهٍ مخصوص. ومتى فعله لشهوةٍ أو لغرض، سوى ما له وجب أو حَسُن في العقل، لم يستحق به مدحًا.

[انقسام الحُسْن]

وحكمه في أنه ينقسم: ففيه ما يحصل كذلك بالفاعل، وفيه ما لا يحصل كذلك به؛ كالقول فيما قدَّمناه، وكذلك في أكثر ما سبق القول فيه. ويستحقّ الواحد منّا الثواب على ذلك من حيث فعله على وجهٍ يشقّ عليه فعله، أو يشقّ عليه فعل سببه، أو لأنه عدل به عمّا هو أشهى إليه منه، فيصير أنه قد لحقته مشقّة. ولذلك لا يستحقّ تعالى الثواب على فعل الواجبات، لو صح إثبات

---

(١) الحَسَن: ما وافق الأمر من الفعل. والقبيح ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤).
يقول القاضي عبد الجبار: الحَسَن هو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦).

مُوجب يوجب عليه الأفعال، ويستحقّ بالإنعام والإحسان الشكرَ، وهو أمرٌ زائد على المدح والثواب، وقد يستحقّ به إسقاط العقاب والذمّ إذا كان ما يستحقّ به المدح والثواب أكثر منه؛ وقد بينّا كيفية القول في ذلك. وقد يستحقّ بالنّعمة، إذا كانت مخصوصة، العبادة. وهذا مما يختصّ به تعالى، لاختصاص نِعَمِهِ بأنها تستقلّ بنفسها، وأنها أصول النِّعم، ولا تتمّ نعمةُ غيره نعمةً إلّا بها، فصارت كأنها النعمة فقط، فصحّ أن يستحق بها العبادة.

والإلجاء يزيل هذه الأحكام، ويغيّر حالَها في الوجوب؛ لأن كون الفعل واجبًا، وفاعلُه ملجأً إلى فعله، يتناقض. وإنما يعني شيوخنا، رحمهم الله بقولهم: إنّ الإلجاء آكد من الإيجاب، أنه أبلغ منه فيما لو يفعل، وأنه كَهُوَ في استحقاق الذمّ بأن لا يفعل، لا أنّ معنى الوجوب في الحقيقة يصحّ فيه. وقد يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل الواجب، وأحكامه أحكام القبيح، فلا وجه لشرح القول فيه. وقد يستحقّ المدح بأن لا يفعل القبيح، إذا كان له إلى فعله داعٍ. والقول فيه، كالقول في فعل الواجب.

وإنما تحصل هذه الأحكام، لمن يصح أن يحدث الفعل؛ فمتى أحدثه على بعض الوجوه، ولم يفعله مع التمكّن وزوال الأعذار، تعلّقت هذه الأحكام به. ولهذا قلنا: إنّ المُجبّرة لا يصح لها القول بشيءٍ من هذه الأحكام في الشاهد، لإضافتها هذه الأفعال إلى القديم، جلّ وعزّ. وفي هذا إفساد طريق إثباته في الغائب.

وهذه جملة من أحكام الفعل نجدها مُستقصاة في مواضعها، أشرنا إلى جملتها لتكون تَوْطِئة لمكالمة المُجبّرة في المخلوق؛ لأن كثيرًا من مكالمتهم تستند إلى ذلك وتتعلّق به، فأحببنا أن يجده الناظر في كتابنا مجتمعًا في بابٍ واحد.

فصل فيما يلزم مَن أضاف أفعال العباد إلى الله سبحانه من الفساد وما يتّصل بذلك

اعلم أن المعتمد في أن أفعالهم ليست مخلوقة لله تعالى، ولا حادثة من جهته، ما قدّمناه من الدلالة على أن تصرف زيد فِعله، وأنه من جهته حدث

ووقع، وأن إثبات فِعْلٍ من فاعلَيْن ومقدورٍ من قادرَيْن مُحال، وأنّ الشيء لا يقدر عليه إلّا على وجه الحدوث. فمتى عَلِم ذلك، عَلِم بطلان قولهم في المخلوق. وقد يبطل مذهبهم بأشياء تجري مجرى الإلزامات، وبيان ما يؤدّي قولهم إليه من الفساد، وهدم الدِّين، والخروج من الإسلام، وإن كان في جملته ما يصلح الاعتماد عليه.

[أدلّة أنّ الأفعال ليست مخلوقة لله]

ونحن نذكر جملةً من ذلك، ونبيِّن موقعه من الكلام.

[الدّليل الأول][1]

الذي يدلّ على أن أفعالهم ليست بمخلوقة لله، أنه لو كان تعالى مُحدثها ومُوجدها، لصحّ أن يوجدها وإنْ لم يقدر العبد عليها؛ لأن ذلك الفعل لا يحتاج في وجوده إلى قدرته، ولا يحصل على بعض الصفات بها، ولا القديم تعالى، يحتاج إليها ليحصل قادرًا على إيجادها. فإذا بَطُل ذلك، عُلِم أنه من فِعل العبد. يبيّن ذلك أنّ فعل زيد لا يحتاج إلى قدرة عمرو، ولمّا لم يحتج في وجوده إليها، ولا في بعض صفاته، ولا هي قدرة لزيد؛ فكذلك يجب فيما يخلقه تعالى، أن يصح أن يوجده على سائر صفاته مع فَقْد قدرة العبد.

وقد بينّا بُطلان ذلك، بأن دلَلْنا على أنّ وقوع تصرّفه بحسب قصده يدلّ على أنه قادرٌ عليه. وإنما قلنا: إنّ قدرة العبد ليست قدرةً له تعالى على إيجاد الفعل؛ لأنها لو كانت قدرة لوجب إذا انْتَفت بالعجز أن يكون العجز عجزًا له، وهذا يُوجب صحة كونه عاجزًا؛ ولأنه كان يجب أن يكون تعالى قادرًا لذاته على الفعل، وبهذه القدرة جميعًا؛ لأنه لا يجوز أن يقدر بها على ما يستحيل كونه مقدورًا له. وكلّما صحّ كونه مقدورًا له، يجب كونه قادرًا عليه لنفسه، وقد عَلِمْنا أنّ إثباته قادرًا على الشيء لنفسه، وبالقدرة في أنه يستحيل، بمنزلة كَوْن مقدورٍ واحد لقادرَيْن؛ لأنّ ما دلّ على استحالة ذلك يدلّ على أنه يستحيل وقوع المقدور من وجهين، كان القادرُ على إيجاده منهما واحدًا أو اثنين.

(١) ورد في الأصل: دليل.

[مقالة النظّام][(١)]

وبعد، فإنّ القديم، تعالى، لا يخلو من أن يفعل هذا الفعل، وإن لم توجد هذه القدرة لما هو عليه لنفسه، أو لا يصح منه ذلك إلّا بعد وجودها. فإنْ صحّ ذلك منه، فوجودها إذن كعدمها في أنه لم يؤثر في صحة إيجاد هذا الفعل؛ فيجب أن تكون هذه القدرة كالحركة وسائر الأجناس، في أنه لا يمكن أن يكون قادرًا بها. وإنْ كان لا يصح أن يفعل ويوجد إلّا بعد وجودها، كان ذلك ناقضًا لقولنا: إنه قادرٌ عليه لنفسه؛ لأن من حقّ القادر على الشيء أن يصح منه إيجاده مع زوال الموانع، ولو جاز أن يقول: إنه تعالى قادرٌ على إيجاده، وإنْ كان لا يصح منه إيجاده، إلّا بعد وجود هذه القدرة؛ لجاز ما قاله إبراهيم النظّام، رحمه الله، من أن العبد قادرٌ لنفسه، وإنْ كان قد يتعذّر الفعل عليه في بعض الأحوال؛ ولأدّى ذلك إلى القول بكل جهالة في صفات النفس، وأن يصح فيها أجمع أن لا يتعلق بها الحكم الذي يختصّها إلّا عند حدوث معنًى وتجويز ذلك فيها، يقتضي تجويز مثله في العِلل وما يتعلّق بها من الأحكام، وأن يجوز وجودها على الوجه الذي تكون عليه علّة ولا يوجب الحكم إلّا بعد وجود غيرها. ولجاز أن يقال: إنه تعالى يجب ذلك فيه إلى كلّ أفعاله، حتى لا يصح أن يُوجِدَ شيئًا منها إلّا بعد وجود القدرة. وذلك يؤدّي إلى ما لا نهاية له من قدر القدر. ولجاز القول بحاجته في كونه عالمًا إلى معاني توجد وإن كان عالمًا لنفسه.

[إلزامات أبي هاشم للمُجبّرة]

[١ ـ] وألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، القول: بأنه مُحتاج إلى القدرة في اختراع هذا الفعل، كما أنّ العبد يحتاج إليها في اكتسابه، والحاجة من أمارات الحدث.

---

(١) النظام . . . ـ ٢٣١ هـ: هو إبراهيم بن سيار بن هانىء البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال. توفي ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

[شُبهــة]

فإن قيل: إنه تعالى وإنْ كان لا يصح أن يخترعه إلّا بها، فليس بمُحتاج إليها؛ لأنه يستحيل حدوثها إلّا كذلك، كما لا تجب حاجته عندكم في إيجاد المسبّب إلى السبب، من حيث يستحيل وقوعه، إلّا كذلك، وكما لا تجب حاجة الواحد منّا في إيجاد الحركة إلى المحلّ، من حيث كان يستحيل وجوده، إلا على هذا الوجه.

قيل له: إنّ سبيل القديم تعالى في هذه القدرة، سبيلُ المكتسَب، فإذا كان المكتسِب يحتاج إليها في الاكتساب، من حيث لا يصح أن يكتسِب هذا الفعل إلّا بها؛ فكذلك حاجته، من حيث كان لا يصح أن يخترعها إلّا بها؛ فالإلزامُ، على هذا الوجه، وقع. ولا يمكن القول بأنّ الفعل لا يحتاج إلى قدرة فاعله، كما لا يمكن أن يقال: إنه لا يحتاج إلى فاعله ومُحدثه. فإذا صحّ حاجته إلى الأمرين، وثبت أنّ حكم القديم تعالى في اختراعه، مع هذه القدرة، حكم زيد عندهم في اكتسابه له، فقد صحّ هذا الإلزام.

وإنما يسوغ القول بأنّ الفاعل لا يحتاج في إيجاد المسبّب إلى غير السبب؛ لأن وقوعهما يصح من حيث كان قادرًا عليهما، وصار السبب، في أنّ المسبّب لا يوجد إلّا معه، بمنزلة محل الفعل؛ فرجعت الحاجة إلى نفس الفعل دون الفاعل؛ وكذلك القول في المحل. وفارق ما ذكرناه في حاجة القديم، تعالى، إلى القدرة في اختراع الفعل، على ما ألزمناهم.

[٢ ـ] وألزمهم رحمه الله القولَ بأنّ الإنسان يقدر بكلّ ما يقدر الله به، فيكون قادرُ الذات على ما الله، تعالى، قادرٌ عليه لذاته، كما كان قادرًا بالقدرة التي يقدر بها سبحانه، وهذا يوجب كون العبد قادرًا على اختراع الأجسام وسائر الأعراض، وأن يكون كالقديم، تعالى، في أنه يقدر على ما لا نهاية له. وهذا لأن القدرة مع كونها مختصّة بالعبد بحلولها في بعض، إذا صحّ مع ذلك كونها قدرةً له تعالى على اختراع الفعل؛ فكذلك وإن اختصّ القديم لذاته بما لا يصحّ في العبد؛ فغير مُنكر أن يكون العبد قادرًا بما له صار قادرًا تعالى، وهو نفسه.

[٣ ـ] وألزمهم أن يكون العبد قادرًا بها على الاختراع، كالقديم تعالى؛ لأن تعلّقها بالعبد آكد من تعلّقها بالله، تعالى. فإذا صحّ الاختراع بها، فيجب أن يصح ذلك من كل مَنْ هي قدرةٌ له. ويجب على هذا القول أن يصح من الله، جلّ وعزّ، بها الاكتساب، كما يصح من العبد. وإنما قلنا: إنّ الفعل لا يحتاج، في وجوده من جهة الله، تعالى، إلى قدرة العبد؛ لأنه لو احتاج إليها لا يحتاج كلّ ما جانَسه إليها؛ فكان لا يصحّ وجود الحركة من الله، سبحانه، في العاجز والجماد. ألا ترى أنّ العلم لمّا احتاج إلى الحياة، احتاج كلّ ما جانسه إليها؟ وإنما صحّ لنا القول بأنه قد يوجد من جنس إرادتنا ما لا يحتاج إلى محل؛ لأن تعلق تلك الإرادة بالقديم تعالى، لا يصح إلّا بأن يوجد كذلك، فصار حكمها لا يحصل إلا بأن يوجد كذلك، كما أنّ حكم إرادتنا لا يحصل إلا بأن يوجد في محلّ.

فأمّا الحركة التي تُوجب كون المحلّ متحرّكًا ولا تتعلّق إلّا به، فلو كان بعضها يحتاج إلى قدرة في المحلّ لاحتاج سائرها إليه، ولجرت القدرة للحركة مجرى المحل. على أنّ الحركة يصحّ وجودها من فِعْلنا، وإنْ لم توجد القدرة في محلّها؛ لأن فناء القدرة في حال الفعل يصح على ما يستدلّ عليه، فكيف يقال: إنها تحتاج إلى القدرة من فعله تعالى؟ وإنما قلنا: إن الفعل لا يحصل على بعض صفاته بالقدرة، لو كان مخلوقًا لله، تعالى؛ لأن ما يوجب كونه حادثًا لله تعالى، يوجب كونه على سائر صفاته به تعالى، ولا علّة يذكرونها في ذلك إلّا وتُوجب أنّ سائر صفاته بالله تعالى، وذلك يبطل الحاجة إلى القدرة ليُحصل بها على بعض الصفات. فإنْ قالوا: يحصل بها كسبًا، فقد بيّنا في الكسب ما فيه كفاية.

وبعد، فقد كان يصح أن يُوجدها تعالى، ولا تحدث القدرة، فلا يكون كسبًا؛ لأن وجود الفعل لا يتعلّق عندهم بكونه كسبًا، من حيث صحّ وجود كثير من الأفعال ليس بكسب.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنه يصح أن يوجده تعالى، وإن لم يقدر العبد عليه، ولا يكون كسبًا، بل يكون ضرورةً، ومتى أوجد فيه هذه القدرة، صار كسبًا له، وهذا هو الذي نقول به.

قيل لهم: إنّا قد بينّا أنه لا حقيقة للكسب، فتعلّقك بذلك لا يصح.

وبعد، فإنه يجب أن يكون كل حكم للفعل كان يحصل لو لم يجعله الله تعالى كسبًا له، أن يحصل له وإن جعله كسبًا له، مما يرجع إلى الله تعالى وإلى الفعل نفسه. وكان يجب أن يكون تعالى، وإنْ جعله كسبًا للعبد، ظالمًا به إن كان ظلمًا، ومستحقًّا للذمّ عليه، وأن يكون تعالى موصوفًا بالقدرة على الظلم والكذب والتفرّد بهما؛ وهذا خلاف قول أكثرهم. وكان يجب كون العبد مضطرًا لذلك، كَهُوَ لو لم يكن كسبًا له. وكان يجب أن لا يقع ذلك من العبد بحسب قصده وإرادته، وكل ذلك يبيّن صحة ما ألزمناهم.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وعلى هذا الوجه، ألزمهم الشيوخ، رحمهم الله، القولَ: بأنه تعالى كان يجب أن يَخْلق أفعال العباد، وإنْ عَجزُوا عنها، وكان يجب أن لا يخلّ عجزهم بوجودها؛ لأنه تعالى قادرٌ على إحداثها. ولا يمكن أن يقال: إن العجز ينفي خَلقه تعالى للحركة؛ لأنه كان يجب أن ينفي كلّ ما جانَسها، ولأنه لو نفاها والقدرةَ جميعًا، لكانتا ضدَّيْن أو مثلين. ولا يصح أن يقال: إن العجز يمنع القديم تعالى من إيجادها؛ لأنه مِنْ فِعْله، ولا يجوز أن يمنع نفسه؛ وكان يجب، لو كان ضدًا للحركة، أن ينتفي وجودها، كسائر الأضداد. فأمّا إذا ارتكبوا نفي القدرة أصلًا، على ما يقوله جَهْم، فالذي يفسد به قولهم ما بيّناه من أنّ لتصرف العبد تعلّقًا به، وأنّ ذلك يقتضي كونه قادرًا عليه.

[الدليل الثاني][١]

لو كان القديم تعالى هو المُوجِد لتصرّف العباد، لم يكن لنا إلى إثبات العباد قادرين وإثبات قدرتهم، سبيلٌ؛ وفي هذا نقض القول: بأنّ للعباد أفعالًا؛ وذلك لأن القديم، سبحانه، إذا أوجده على سائر صفاته، لم يصح إثباته محتاجًا في بعض صفاته إلى العبد، وإنما يمكن إثبات العبد قادرًا متى أثبت الفعل به على بعض الوجوه.

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز حاجته إلى المحل، وإنْ كان تعالى قد أوجده على سائر صفاته، فكذلك لا تبعد حاجته إلى قدرة العبد وإنْ كان بالله، تعالى، على سائر صفاته.

قيل له: إنّ طريق إثبات القدرة إثباتُ الفعل محتاجًا في بعض صفاته إليها، أو إلى القادر بها؛ وإذا لم يصح ذلك، على قولهم، لم يصح إثباتها أصلًا. وليس كذلك القول في إثبات المحل؛ لأنّا نبيِّنه بغير هذا الوجه، بل لا يصح أن يحصل للفعل صفة به، وإنما يحتاج إليه في وجوده وحوله فيه، وهذا فرقٌ بيِّن بينهما.

وبعد، فمتى قالوا: إنّ الفعل يحتاج إلى القدرة، وإنْ لم يحصل بها على شيءٍ من الصفات، فقد تركوا قولهم ورجع كلامهم في المعنى إلى أن الفعل يحتاج إلى وجود القدرة في المحل؛ كحاجة الإرادة إلى وجود الحياة في محلّها، وقد بيّنا فساد ذلك.

[شُبهــة]

فإن قالوا: أليس يحصل الفعل كسبًا بها، فيصح لنا إثبات العبد قادرًا من هذا الوجه؟

فقد بيّنا فساد قولهم في الكسب، وأنه لا جهة للفعل تُعقل يُحصل عليها بالعبد، فيقال: إنّه مكتسب. على أنّا لو سلَّمنا لهم أنّ الفعل قد يحصل على بعض الصفات بالعبد، لم يمكنهم إثباته قادرًا؛ لأنه إذا كان تعالى هو المُوجد للفعل والمُحدث له، وإيجاده يقتضي كونه على تلك الصفات، وجب كونه عليها، قدر غيرُه أم لم يَقْدر. وهذا يردّهم إلى القول بأنّ العبد ليس بقادرٍ أصلًا.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنّ تلك الصّفات يحصل عليها الفعل متى كان العبد قادرًا، وإلا وجد الفعل ولم يحصل على تلك الصفات.

قيل لهم: لا طريق يقال لأجله يحصل على صفة ما بالعبد، إلّا ويوجب كونه حادثًا به. فمتى قلتم: إنه حادثٌ بالله، تعالى، لم يصح لكم القول بأنه يحصل على بعض الصفات بالعبد. وقد بينّا أنّ تعلّق حدوث الفعل بالعبد، أقوى من تعلّق سائر صفاته، وهذا يبيِّن فساد هذا القول.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وقد ألزمهم شيوخنا، رحمهم الله، القول: بأن جهة الكسب يجب أن يحصل عليها بالله تعالى؛ لأن عندهم لا جهة للفعل إلّا وهو مُحدث منها. فإذا كانت الجهة المضافة إلى الإنسان الفعلُ محدثٌ منها؛ فيجب أن يكون تعالى كما أحدثه واخترعه، فقد جعله كسبًا، فمن أين أنّ العبد قادرٌ عليه؟

ومن هذا الوجه، ألزمناهم القول: بأن مقدورًا واحدًا من قادرَيْن على وجهٍ واحد؛ لأنه لا بدّ من أن يُضيفوه من حيث كان كسبًا إلى الله تعالى وإلى الناس جميعًا.

[الدليل الثالث][1]

لو كان تعالى هو المُوجِد لتصرّفِ زيد، لوجب أن يكون حكمُ غير محلّ حركاته حركاته من أبعاضه، حكمَ سائر الأجسام في أنه لا تعلّق للحركة به؛ لأن وجوده بالله، تعالى، وحلوله يرجع إلى المحل. وإن كان هناك قدرة، فهي موجودة في محلّها، وإن أوجبت الحركة حكمًا، فعلى جهة الإيجاب لا على جهة الاختيار؛ لأنه لا يصح عندهم وجود القدرة في محلّ الحركة. ويختار العبد أن لا تحصل الحركة كسبًا بها. وكلّ ذلك يوجب ألّا يكون لإضافة الفعل إلى العبد الذي هو الجملة وجهٌ، وإن أُضيف إلى محلّه. وهذا يُبطل كون العبد فاعلًا، ويُحيل القول بأنّ تصرّفه يجب أن يقع بحسب قصده.

وليس ذلك مما نقوله، في العلم والإرادة وسائر ما يخصّ الحيّ: إنها تُوجب الحكم للحيّ سبيلَ؛ لأنها توجب ذلك لجنسها، كما تُوجب الحركة

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

كونَ المحلّ متحرّكًا لجنسها. وليس لجملة العبد، على قولهم، صفة وحال تؤثّر في الفعل حتى يُضاف إليها. وهذا يبيّن صحة هذه الطريقة.

[الدليل الرابع][1]

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لصحّ أن تقع محكمة مرتبة وعلى نهاية الاتّساق، وإن لم يكن عالمًا بكيفيّتها، حتى تقع الكتابة والصياغة من الجاهل بحسب وقوعها من العالم؛ بل كنّا لا نأمن في كل مَنْ يقع منه أنه جاهل؛ لأن تجويز ذلك فيها يمنع من الاستدلال بها على أنه عالم، فكان لا يمتنع أن تقع الكتابة من العالِم بالصياغة بأن يخلقها الله تعالى فيه، ويتعذّر عليه الصياغة، وكان لا يمتنع أن يكون كل مَن ازداد جهلًا بالفعل يكون الفعل المُحكم بأن يقع منه أقرب بأن يُوجِد تعالى فيه ذلك. وقد عُلِم أنه لا يمكن أن يقال: إنه يحتاج تعالى إلى علمِ العبد، في إحداث الأفعال المُحكمة؛ لأنه المُوجِد لها، وهو عالمٌ بها لنفسه، فلا وجه لحاجته إلى علم العبد؛ ولأن عندهم أنّ الأفعال المُحكمة التي لا تتعلّق بالعبد قد أحدثها تعالى لكونه عالمًا بكيفيّتها وإن لم يحصل للعبد العِلْمَ بها.

ولا يمكن أن يقال: إنّ علمَ العبد علمُه تعالى؛ لأنه يوجب كونه جاهلًا بجهله، ويوجب ما قدَّمناه في القدرة من وجوه الفساد، وإنْ كان، لو ثبت ذلك، كان لا يمكن إثبات علم العبد من حيث صحّ منه تعالى إيجاد الفعل محكمًا، لكونه عالمًا، وإن لم يحصل علم العبد. ولا يمكن أن يقال: إنّ جهل العبد بكيفيّة الفعل، يُحيل إيجاده من جهة القديم تعالى؛ وذلك لأن مثل هذا الفعل المُحْكَم، قد يصح أن يفعله تعالى مع جهل العبد، فكذلك هو بعينه؛ ولأن الجهل لا ينافي تأليف الكتابة والصياغة، فكان يجب أن يصح وقوع الفعل المُحكم من الجاهل، ونَقْطُ حروف القرآن من الضّرير حتى يأتي به على الصواب، ولا يتمكّن البصير العالم من ذلك بأن لا يخلقه تعالى فيه.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

[شُبهــة]

فإن قال: يجوز ذلك عندنا، وإنْ كانت العادة قد جرت الآن أن لا تحدث الأفعال المُحكمة إلّا في العلماء، ولولا العادة لجوَّزنا ذلك.

قيل له: إنّ ما ادَّعيته من العادة لا يصح إثباته مع هذا القول؛ لأنه يجب أن لا نَأمن في كل مَنْ نظنّه عالمًا، من حيث وقعت منه الأفعال المُكمة، أنه غير عالم، وإذا لم نعلم ذلك، لم يصح أن ندّعي فيه عادةً؛ لأن إثبات العادات إنما يصح فيما عُلِم وقوعه من الأُمور، فيدّعي استمراره.

وبعد، فيجب أن يجوز أن تكون العادة في ذلك مختلفة بالأوقات والأماكن، وأن يكون أهل الصِّين وغيرها من البلاد يقع منهم الأفعال المُحكمة مع الجهل بكيفيّتها، ويستمرّ ذلك فيهم كاستمراره في العلماء منّا. وكذلك فيما مضى من الأزمان، يجب أن يجوز ذلك.

على أن علم العبد إذا لم يكن له تأثير في اتّساق الفعل؛ لأن الله تعالى يُحدثه كذلك، فيجب أن يجوز من زيد أن يفعل بيده من الفعل المُحكم لوجود العلم في قلب غيره، مثل ما يجوز منه ذلك إذا وُجد في قلبه؛ لأن كِلَا العِلْمين لا تأثير له في اتّساقه. وكان يجب أن يصح منه فعل الكلام بلسانه مرتّبًا لوجود عِلْم غيره على حسب ما يجوز منه لوجود علمه، فإن ارتكب القول بأن ذلك جائز، وأنّ العادة يصح أن تختلف فيه، لم يمكنه إثبات العبد قادرًا على الكسب أصلًا؛ لأن تعذّر الفعل المُحكم من الجاهل وممّن ليس بعالم، كتعذّر نفس الفعل من العاجز. فإن جاز وقوع المُحكم من الأفعال من الجاهل بخلاف ما نعقله في الشاهد، ليجوزنّ وقوع نفس الفعل ممّن ليس بقادر. وهذا يوجب عليهم ارتكاب مذهب جَهْم في أن لا قادر في العالم، وأنّ الأفعال كلّها ضروريّة، وقد ثبت فساد ذلك بما قدّمناه، والقوم لا يرتكبونه.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وقد ألزمهم شيوخنا، رحمهم الله، على ذلك القول، بأنّ الجاهل يحسن أمره بالأفعال المُحكمة؛ لأنه يحتاج في إيجادها كذلك إلى شيءٍ سوى القدرة.

ومن قولهم: إنّ تكليف زيد الفعلَ الذي لا يحتاج فيه إلّا إلى القدرة يَحْسُن ويصحّ. وبيّنوا أن تكليف الأعمى نَقْطَ المصاحف أعظمُ في القبح من تكليف العاجز الفعلَ، وتكليف الجماد. وهذا مما نستقصيه في باب القدرة.

[الدليل الخامس][١]

لو كانت أفعال العباد مخلوقةً لله سبحانه، لوجب أن يصح أن يقع ما يحتاج فيه إلى الآلة بلا آلة؛ لأنه تعالى لا يحتاج في خلقِ الصعودِ في زيد إلى السلّم، والطيرانِ في الطير إلى الجناح، والكتابةِ في الورق إلى القلم واليد؛ فكان يجب أن تكون الآلات، وجودها كعدمها، في أنه لا يحتاج إليها ألبتّة. وكان يجب أن لا يخلّ فَقْدها بتعذّر ما هي آلة فيه، حتى يكون الزَّمِنُ بمنزلة الصحيح في الأفعال، والضّرير كالبصير فيها؛ بل لا يمتنع أن يكون تعالى قد أجرى العادة، في بعض البلاد وبعض الأوقات، أنّ المفقود الآلة يصح منه ما يتعذّر على كامل الآلة، من حيث يخلق تعالى الفعل فيه دون وافر الآلة، على ما قدَّمنا القول فيه. وإن ارتكب هذا القول، لزمه القول: بأن فعل العبد يقع بلا قدرة، ويحقّ لجَهْم فيما يقوله، وإنْ كان جَهْم لا يرتكب أيضًا في الآلات ذلك، وإن نَفَى القدرة وكونَ الإنسان قادرًا. وكان يجب أن يَحْسُن منّا الأمر بالفعل من غير آلة، حتى يكون أمرُنا بالصعود من غير سلّم كأمرنا إيّاه بالسلّم؛ لأن صحة وجود ذلك مع وجود السلم وفَقْده موقوفٌ على اختياره تعالى، ولا مدخل للآلة. وكان يجب أن يحسُن منه تعالى أن يأمر الأعمى بنقط المصاحف، ويعذّبه إذا لم يفعل ذلك؛ لأنه لم يُؤْتَ في فَقْده إلّا من جهة عدم القدرة فقط، على ما يقولونه في تكليف الكافر الإيمان.

[الدليل السادس][١]

ولو كان أفعال العباد مخلوقةً لله تعالى، لوجب أن يصح وقوعها في الممنوع؛ كصحة وقوعها في المخلّى، وكان يجب أن لا يكون للمنع بالقيد وغيره وجهُ عند العقلاء، وفساد ذلك يُبْطل قولهم.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: قد ثبت أنه تعالى قادرٌ على فعل المشي في المقيد مع القيد؛ كما أنه قادرٌ على ذلك مع عدمه، فكان يجب إن كانت الأفعال مخلوقةً لله تعالى، أن لا يكون لفزع العقلاء إلى التقييد معنًى، ولكان القيد بالحديد وبغيره مما لا يمتنع بتساوي، ويُعلم باضّطرار فساد ذلك.

وكذلك القول في المنع لعدم الآلات؛ لأنه كان يجب أن لا يكون لمنعنا زيدًا من الصعود بإعدام السلّم، ومن الكتابة بإعدام الآلات، معنًى؛ لأن مَنْ يخلق ذلك الفعل، يصح أن يخلقه مع عدم هذه الأُمور، كصحته مع وجودها. وكان يجب أن يكون منعنا زيدًا بإعدام السلّم عن الصعود، كمعنا الطائر بذلك عن الصعود. وكان يجب أن يَحْسُن منّا الأمر بكلّ فعلٍ لا يقع إلّا بآلة، مع فَقْد الآلة، وأن يَحْسُن من الله تعالى الأمر بذلك.

ولا يمكن أن يدّعي في ذلك استمرار عادة، لما بيّناه من قبل في العلم. وكان يجب أن لا يكون الخرسُ مانعًا من الكلام؛ لأنه تعالى قادرٌ على خلق الكلام في لسانه على حسب ما يخلقه في لسان الناطق.

[الدليل السابع][1]

لو كانت أفعال العباد حادثةً بالله تعالى، لم تجب على طريقةٍ واحدةٍ أن تحدث بحسب قدرهم؛ لأنه كان لا يمتنع أن يفعل تعالى في الأقدر القليلَ من الفعل، وفي الضعيف الأكثرَ منه؛ كما لا يمتنع ذلك في جسمين غير قادرَيْن؛ لأنا قد بيّنّا أن القدرة لا تؤثّر فيما يصح منه تعالى أن يخلقه، فإنّ عَدَمَها كوجودها. وأن يجب أن لا يمكن الاستدلال بمنع زيد عمرًا، على أنه أقْدَر منه؛ لأنه تعالى هو الذي أوجد فيه ما اختاره. ولم يوجد في الضعيف ما أراده. كان يجب أن يجوز، في بعض البلاد وبعض الأوقات، أنّ الممنوع هو الأقدر وأنّ المانع هو الأضعف، وتكون العادة فيهم، بخلاف العادة فينا. وكان يجب

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

أن لا يؤثّر منعنا الضعيف عن حركاته في وجود حركاته؛ لأنه تعالى هو المُوجِد لها، فإن أرادها وُجدت لا محالة؛ ولم يؤثّر منعنا في وجودها، وإنْ لم يُرِدها لم توجد، منعناه منها أمْ لم نمنعه.

[الدليل الثامن](١)

لو كانت أفعالهم حادثة من جهة الله تعالى، لوجب أن لا يحلّ بوجودها عدم الأسباب التي تُوجد عندها؛ فكان يجب أن يكون حصول العلم، مع النظر وعدمه، بمنزلة؛ وحصول الآلام، مع وجود الضرب وعدمه، بمنزلة. وكان يجب أن يصح من العقلاء إرادةَ ذلك مِنَ الغير مع عدم السبب، كما لا تصح منهم إرادته مع وجوده. ولا يمكن ادّعاء عادة مستمرّة في ذلك، لما قدّمناه من قبل. ولا يمكن ارتكاب ذلك؛ لأنه يؤدّي إلى أن يصحّ من العبد الكلام ابتداءً على حدٍّ ما يصح وجوده منه بتحريك اللّسان واعتماده في نواحي فيه. ولا فرق بين مَنْ أجاز منّا فعل الكلام على هذا الوجه، وبين مَنْ أجاز فعله مع فَقْد اللّسان أصلًا، وأجاز منه الاكتساب مع فَقْد القدرة. وكان يجب أن لا يدلّ وقوع الكلام من زيد على حركات لسانه، ولا على وجود لسانه، ولا على وجود القدرة.

وقد بينّا أنه لا يمكنهم القول بأنه تعالى يحتاج إلى هذه الأسباب من حيث دلّ الدليل على أنه يصح أن يحدث ما يقع منّا عند الأسباب بلا سبب، بل بأن يبتدئه ابتداءً؛ فلا وجه لإعادة ذلك. وكان يجب أن يحدث الكلام بحسب اعتماد لسانه وحركاته؛ لأنه على هذا القول لا تعلّق له بهما، فيجب أن لا يمتنع أن يحدث الكثيرُ منه مع قلّتهما، والقليلُ منه مع شدّتهما. وكذلك كان يجب في سائر الأفعال، فكان لا يمتنع، مع الضّرب الشديد، أن يقلّ الألم تارة ويكثر أخرى؛ وكذلك مع الضرب الخفيف. ولا فرق بين مَنْ أجاز ذلك، وبين مَنْ أجاز تفاوت الأفعال، وإنْ كان قدر القدر قدرًا واحدًا. فإذا بَطُل ذلك، بَطُل ما يتعلّقون به. وعلى هذا الوجه ألزمناهم القول: بأنه كان يجب في الفعل الواحد أن يكون محتاجًا إلى السبب من حيث اكتسبه العبد، ومُستغنيًا من حيث

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

يخترعه القديم تعالى، وهذا يوجب كونه معدومًا إن لم يوجد السبب، وموجودًا إذا وُجِد تعالى.

[الدليل التاسع][١]

لو كانت أفعالهم مخلوقةً لله تعالى، لم يمتنع أن يحصل سبب الإلجاء إلى الفعل، فلا يقع منه بأن لا يختار تعالى إحداثه، فكان يجب أن يجوز، مع معرفة الإنسان بما عليه من الضّرر بالوقوف عند النار والسبع، أن يقف عندهما، وأن يكون سبيلُه والحال هذه، سبيلَه إذا لم يكن نارٌ ولا سبعٌ، أو سبيل الجاهل بحالهما. وكان لا يمتنع إنْ كان ذلك بالعادة، أن تكون عادات الناس في ذلك مختلفةً بالأزمان والأماكن. وكان يجب، لو شاهد العبدُ الجنةَ وعرف نعيمها، والنارَ وعرف عُقابها، أن يجوز أن يختار دخولُ النار على دخول الجنّة مرّة، ودخولُ الجنّة على دخول النار. وكان يجب أن يصحّ من الواحد منّا أن يقتل نفسه، مع علمه بما عليه من الضّرر.

وهذا واضح البطلان، ولا يرجع ذلك علينا؛ لأنا وإن قلنا: إنّ العبد قادرٌ على ذلك، وعلى ضدّه، فمن حيث كان مختارًا لإيجاده، لم يمتنع أن لا يجوز أن يختار خلافه لقوّة الدواعي، على ما قدَّمناه من قبل.

[الدليل العاشر][١]

لو كانت أفعالهم حادثة من جهته تعالى، لوجب متى عَلِم الواحد منا قُبْحَ الكذب والظلم، وعَلِم أنه مُستغنٍ عنهما من حيث يصل بالعدل والصدق إلى ما يصل بهما إليه من المنافع أو دفع المضارّ، أن يجوز أن يقع منه، كما يجوز وقوع الصدق منه؛ لأن القديم تعالى هو الخالق لذلك فيه، فلا مُعتبر باعتقاده وعلمه. وكان يجب أن لا يمتنع أن تختلف أحوال العقلاء في ذلك، كما تختلف أحوالهم في سائر ما يختارونه. وقد عَلِمْنا فساد ذلك، لما دلَلْنا عليه في أوّل باب العدل، فيجب القضاء بفساد ما يؤدّي إلى صحته.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

وعلى هذا الوجه يلزمهم أن لا يكون للدّواعي تأثيرٌ في فعل العبد؛ لأنه تعالى هو المُحدث لذلك، فوجود دواعيه كعدمها. وكان يجب أن يكون العالِم كالساهي فيما يقع منه من الأفعال، وفي عِلْمنا بتأثير الدَّواعي في الأفعال، دلالةٌ على فساد ما ذهبوا إليه.

[الدليل الحادي عشر](١)

لو كان تعالى هو المُحدث لفعل العبد، لوجب أن يصح منه أمره ونهيه؛ لأن الآمر يصحّ منه أن يأمر غيره بفعله وينهاه عن فعله؛ وذلك معقولٌ في الشاهد. ولا يمكن أن يقال: إنه، وإنْ كان فعله تعالى، فمن حيث كان للعبد فيه صنع، وهو كونه مكتسبًا له، حَسُن أمره به ونهيهُ عنه؛ لأنّا قد دلَلْنا على أنه لا وجه للكسب يفعل عليه، وبيّنّا أنه لو كان له وجه معقول لم يرجع إلى الجملة التي تُؤمر وتُنْهى.

وبعد، فلو صحّ أنه مكتسبه، وأنه يتعلق به من حيث كان كسبًا على وجهٍ معقول، لكان الكلام متّجهًا؛ وذلك لأنه لا يصح أن يكتسب إلّا بأن يوجده تعالى، ولولا إيجاده وإحداثه لما صحّ أن يكتسبه، فقد صار كونه مكتسبًا، متعلّقًا باختيار القديم تعالى، فكما لا يصح أن نأمر زيدًا بفعلٍ لا سبيل له إلى أن يُوجده إلا باختيار عمرو، فكذلك يجب أن يَقْبُح هذا الأمر. ولا فرق بين أن يكون فعل زيد غير مقدورٍ له، أو يتعلّق وقوعه بأمرٍ لا سبيل له إليه في أنّ في الوجهين جميعًا يجب قُبْح أمره به. ويجب أن يَقْبُح أمره بالفعل من وجهٍ آخر؛ وذلك لأنه متى وُجِد الفعلُ وُجِد على وجهٍ لا سبيل له إلى أن ينفكّ منه، ولم يكن له إلى ذلك سبيل من قبل، فكان يجب أن يكون أمره بذلك بمنزلة أمر المرميّ من شاهق بالنزول، على حسب ما ألزمناه الثنوية.

[الدليل الثاني عشر](١)

لو كان تعالى هو الخالق لفعلهم، لوجب أن لا يستحقّوا الذمّ على قبيحه، والمدح على حَسَنه؛ لأن استحقاق الذمّ والمدح على فعل الغير لا

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

يصحّ، ولا فرق بين مَن اعتقد حُسن ذلك، وبين مَن اعتقد ذمّ الجماد والأعراض ومدحهما لما يقع منه تعالى من الأفعال.

ونحن، وإن قلنا: إنّ العبد يستحقّ الذمّ بأن لا يفعل الواجب، فلأن ذلك الواجب يمكنه إيجاده، ولا عُذر له في أن لا يفعله، فصار من قبل نفسه في أن لم يفعله، كما أنه من قبل نفسه أتى في إيجاد القبيح الذي يمكنه التحرّز منه.

وليس كذلك ما قالوه، لأنهم أثبتوه مستحقًّا للذمّ والمدح على فعل غيره، وعلى ما لا سبيل له إلى إيجاده، وعلى ما إذا لم يوجد لم يُؤْتَ في أن لم يوجد إلّا من قِبَل غيره، وعلى ما إذا وُجِد لم يحصل موجودًا به، بل يكون كالمطبوع عليه، وكان لا يمكنه اختيار خلافه عليه. وهذا أعظم في القبح من ذمّ الجماد.

ومتى قالوا: إنه يَحْسُن ذمّه أو مدحه، من حيث يكتسب الفعل، فما قدَّمناه جوابٌ عنه. وكذلك إنْ قالوا: إنه يحسُن ذمّه أو مدحه سمعًا، فقد بيّنّا من قبل بطلان ذلك. وإن هم ارتكبوا القول: بأن العبد لا يحسُن ذمّه ومدحه على شيءٍ من الأفعال، وإنْ كان متصرّفًا فيها، فقد دفعوا ما يعلم باضّطرار على الجملة. وقد بيّنّا فساد ذلك من قبل، وبيّنّا أن التكليف بذلك يتعلّق. ولولا حصول العلم بذلك، لم يصح ورود الخاطر. ولولا أنّا نعلم ذلك، لم يمكنا أن نُثبته تعالى حكيمًا، وأن ننزّهه عما يجب تنزيهه عنه.

[الدليل الثالث عشر][1]

لو كان تعالى هو المُخترع لأفعال العباد، لوجب أن لا يستحقّ أحدُ من أحدِ في الشاهد الشكرَ على ما يأتيه من الإحسان؛ لأن ذلك حادثٌ من قِبَل الله تعالى، فكان يجب، في أنه لا يستحقّ عليه الشكر، أن يكون بمنزلة ما ينفرد تعالى به من الإنعام والأفضال، وإذا لم يستحقّ العبد بذلك شكرًا وتعظيمًا، فيجب أن لا يستحقّ ذلك بما يقع بحسب قصده.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

ومتى قالوا: إنه يستحقّ الشكر والتعظيم؛ لأنه الذي اكتسب الفعل، فالجواب عن ذلك قد تقدَّم. على أن هذا يلزمهم من جهةٍ أخرى، وذلك أن الإحسان لا يكون إلّا متولّدًا. وعندهم أنّ ما هذا حاله، فالقديم سبحانه ينفرد به، فكيف يستحقّ العبد عليه الشكر؟

فإن قالوا: إذا جاز أن يستحقّ تعالى الشكر على ما يختاره من الإيمان، وإنْ كان فعلنا لما وقع عند أفعاله، ويستحقّ الواحد منّا، على عطيّة غلامه بأمره، الشكرَ، وإنْ كان فعلُ غلامه لما وقع عنده؛ ويستحقّ الواحد منّا الذمَّ على موت الطفل إذا وضعناه تحت البرد، وإنْ كان ما نزل به من الموت فعلُ الله؛ ويستحقّ الواحد منّا العوضَ على من ألجأه إلى الإضرار بنفسه، وإنْ كان ذلك الإضرار من فعله لما وقع عند فعل غيره؛ فجوّزوا أيضًا القول: بأنّ العبد يستحقّ الشكر على اكتسابه للإحسان، وإنْ كان لا يصح أن يكتسبه إلّا بأن يخلقه تعالى.

قيل له: إنما نجعل ما نختاره من الإيمان كأنه فعلٌ لله تعالى، من حيث وصلنا إليه بمعونته وألطافه. فقلنا: إنه يستحقّ الشكر عليه، من حيث حصل في حكم المُوجب عن فعله؛ ولولا أنه تعالى ممن يصح أن يفعل، ويستحقّ الشكر بفعله، لما صحّ أن نقول، فيما وقع عند فِعْله، أنه كأنه فَعَله في استحقاق الشكر عليه. وعلى قولهم: لا فعل للعبد ألبتّة؛ فكيف يقال: إنه يستحقّ الشكر على بعض الوجوه، وإنما قلنا إنه يستحقّ الشكر على عطيّة غلامه بأمره، لما وقع عند فعله، فصار كأنه فعله، وذلك لا يتمّ إلّا بعد إثباته فاعلًا ومُحدثًا في الحقيقة؟

[اختلاف شيوخ القاضي في المسألة]

وقد اختلف شيوخنا، رحمهم الله، في ذلك؛ فمنهم مَن يقول: إنه يستحقّ الشكر على أمره للغلام إذا وقعت العطيّة عنده، ويتعاظم ذلك بحسب وصول ما وصل إلى المُعطَى. ومنهم مَنْ يقول: إنه يستحقّ الشكر على عطيّة الغلام في الحقيقة، لمّا لم يحصل التمليك إلّا من حيث رَضِيَ الآمرُ وأمَرَ به، فصار كأنه المُملِّك، وشيخي شرح ذلك من بعد.

ولسنا نقول: إنّ واضع الطفل تحت البرد يستحقّ الذمّ على موته؛ لأن ذلك من فِعل الغير، وإنما يستحق ذلك على تعريضه للموت وعلى ما فعله من الإضرار به، وإنْ كان قد يجوز أن يتعاظم ما يستحقّه من الذمّ إذا صادف تعريضه وقوع الموت؛ ولأن مثل ذلك، قد يعظم به القبيح، عندنا، على ما نبيّنه من بعده.

[العَـوَض]

فأمّا العوَض[١]، فإنه قد يستحقّ بفعل الغير، وقد يستحقّ على الغير، بما يجري مجرى فعله، إذا لجأ إليه ويصير كأنه فعله. وسنبيِّن ذلك في كتاب العَوَض.

وإنما صحّ ذلك، لمّا عَلِم أنه يصح أن يُفعل، فصحّ أن يجري ما يقع عند فعله على جهة الإلجاء، مجرى نفس فعله. وذلك لا يصح لهم؛ لأنهم يقولون: إن الفعل من جهته تعالى حدث ووُجِد على سائر صفاته، فكيف يصح مع ذلك أن يستحقّ عليه الشكر والتعظيم؟ وقد بينّا أنّ كون كسبًا، لو كان وجهًا معقولًا، كان لا يصح أن ينفصل من كونه حادثًا، بل يجب كونه كذلك، متى أحدثه الله تعالى مع القدرة؛ ولا يصح كونه كذلك، إذا لم يُحدثه مع القدرة، فليس للعبد إذن سبيلٌ إلى اكتساب ذلك، بل هو كالمطبوع عليه، وكل ذلك يبيّن صحة ما ألزمناهم.

[الدليل الرابع عشر][٢]

لو كان تعالى هو المُخترع لفعل العبد، لوجب أن يستحقّ الذمّ على القبح ممّن فعله؛ لأن المُحدث له دون البعد، فما يستحقّ عليه مِنَ الذمّ، يجب أن يرجع إليه تعالى عن ذلك؛ كما لو انفرد بفعل الظلم والقبيح، لوجب كونه مستحقًّا للذمّ. وليس لهم أن يُحيلوا كونه مستحقًّا للذمّ على القبيح؛ وذلك لأن ما استحقّ الواحد منّا الذمّ على القبيح إذا علمه، هو لأنه فَعَله وهو عالِمٌ

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٦٦ من هذا الجزء.

(٢) ورد في الأصل: وجه آخر.

بقبحه؛ والقديم تعالى، فهذا حاله عندهم في اختراع القبيح، فيجب كونه مستحقًّا للذمّ.

فإن قالوا: كون الفعل قبيحًا منه، محالٌ؛ لأنه إنما يَقْبُح منّا لحالٍ يرجع إلينا، وهو قد ثبت أنه مالك أمر، فيجب أن لا يَقْبُح منه الفعل.

فقد استقصينا الكلام في إفساد ذلك، في أوّل باب العدل، فلا وجه لإعادته، وبينّا أنه لا فرق بين مَنْ قال: إنّ الفعل لا يصح منه تعالى، وبين مَنْ قال: إنه لا يَحْسُن منه الفعل؛ لأنه ليس بمأمور، ولا ممّن تُحَدّ له الحدود، فلا يتجاوزها. وبينّا أنّ ذلك يؤدّي إلى خلوّ فعله من كونه حسنًا وقبيحًا، وأنّ ذلك يستحيل في فعل العالم.

فإن قالوا: إنّ الفعل إنما يقبح من حيث كان كسبًا، فأمّا على غير هذا الوجه، فلا يصح ألبتّة؛ فلا يجب كونه تعالى مستحقًّا للذمّ.

وهذا باطل؛ لأنّا قد بينّا أن الظلم إنما يقبح من حيث كان ظلمًا، وليس لكونه ظلمًا اختصاصٌ بكونه كسبًا؛ بل بأن يختصّ بكونه خلقًا أوْلى، وذلك يُسقط قولهم.

وبعد، فإنّ فاعل القبيح من حقّه، إذا كان عالِمًا بقبحه، أن يستحقّ الذمّ، فَعَله على الوجه الذي يَقْبُح أو لم يفعله كذلك. ولهذا يستحقّ الواحد منّا الذمّ على الجهل، وإن لم يُجِز أن يقع إلّا قبيحًا. فيجب، وإن كان يصح من حيث كان كسبًا، أن لا يخرج تعالى من أن يستحقّ الذمّ إن كان هو الخالق له.

وبعد، فإنّ من قولهم: إنّ الفعل صار كسبًا له بالله تعالى؛ لأنه أوجده مع القدرةِ عليه، ولو لم توجد القدرةُ عليه معه لم يكن كسبًا، فقد صار كسبًا به تعالى، وإنْ كان يقبح من حيث كان كسبًا؛ فيجب أن يكون قبيحًا به تعالى، من حيث كان قُبْحه تابعًا لصفة حصل عليها الفعل به تعالى. وهذا يوجب أنه المختصّ باستحقاق الذمّ دون العبد بالضدّ، مما ألزمناه.

على أنه لو كان كسبًا بالعبد فقط، لصحّ ما ألزمناهم من حيث كان كونه كسبًا يتبع كونه حادثًا، ويستحيل أن يكون كذلك إلّا وهو حادث، فكان يجب

أن يكون مُحدثه مستحقًّا للذمّ عليه من حيث أحدثه، ويتبع كونه حادثًا، كونه كسبًا.

[الدليل الخامس عشر](١)

في لزوم هذه الطريقة لهم، وهو أنّ عندهم أنّ الفعل قبيح بالله سبحانه. ولولا أنه جعله كذلك، وفَصَل بينه وبين الحَسَن، لم يكن قبيحًا، ولا يتعلّق عندهم بالعبد من حيث كان قبيحًا ألبتّة، فإذا صحّ ذلك مما يتبع كونه قبيحًا من الذمّ يجب أن يستحقّه مَنْ جعله قبيحًا، وهو القديم.

كما أنّ كلّ حكم يتعلق بكون الفعل مخترعًا مخلوقًا، فإليه تعالى يرجع دون العبد. وهذا يُوجب اختصاص القديم سبحانه باستحقاق الذمّ على القبيح دون العباد، والعلم بفساد ذلك ضروريّ، على ما سبق القول فيه.

فإن قالوا: إنما يقبح الفعل ممّن ليس له فعل، وذلك يستحيل في القديم تعالى.

فقد بينّا أن حكمَه تعالى في أنه ليس له أن يفعل القبيح حكمُ الواحد منّا، وبينّا من قبلُ أنّ ذلك تعلّق بعبارة لا طائل تحتها، وبينّا أن الذي يقتضي أنه ليس له فعله قبحُه، وقبحُه يتبع كونه كذبًا وظلمًا، فإذا كان تعالى يفعل ذلك عندهم، فيجب كونه قبيحًا منه، وأنه ليس له فعله. وأبطلنا قول مَنْ قال: إن قُبْح الفعل يتبع كون الفاعل منهيًّا مملوكًا. ولا يمكن أن يقال: إنه تعالى لا يستحقّ الذمّ على القبيح؛ لأن ما يستحقّه من المدح على المُحسنات يوفّى عليه، على ما نقوله في المُكْثِر من الإحسان والمُقْلِل من الإساءة؛ وذلك لأنه تعالى إن كان يخترع أفعال العباد، فما يقع من القبيح فيما يختصّ العبد يزيد على ما فعله به من الإحسان؛ لأن خلقه الكفر فيه، المؤدّي إلى العقاب الدائم يزيد في الإضرار على أنواع إرادته إليه، ولا يتعلّق ما يفعله بزيد بما يفعله بغيره؛ لأن النفع الواصل إلى المؤمن لا يؤثّر فيما خلقه من الكفر في الكافر. وكذلك القول في الشاهد؛ لأن كثرة الإحسان إنما تؤثّر في ستر الإساءة، إذا

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

كان المنفوع هو المضرور. فأمّا إذا تغايرا، لم يتعلّق أحدهما بالآخر، وسقط بذلك التعلّق بوقوع القبح منّا إذا كان صغيرًا؛ لأنا إنما نُزيل الذمّ عنه فيه لعِظَم طاعاته؛ وذلك لا يتأتّى في فعله تعالى، على ما بيّنّاه.

[الدليل السادس عشر][1]

لو كان تعالى هو المخترع لفعل العبد؛ لوجب، إذا خلق الكفر في الكافر، أن لا يكون له عليه نعمة؛ لأن ما يختصّ به من الضرر يزيد على سائر إحسانه إليه؛ ولأنه عندهم خَلَقَهُ للنار، على ما يتأوّلون عليه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ [الأعراف: الآية ١٧٩]، فيجب أن لا يكون منعمًا على أحدٍ من الكفار.

ولا يصحّ أن يقولوا: إنه مُنْعم عليهم بنِعَم الدنيا من الحياة والشهوة والآلات؛ وذلك لأنّ جميع ذلك إنما خلقه، على قولهم، ليستدرجه إلى ما خَلَقه له من الكفر، فيجب أن يكون غير مُعتدٍّ به، بل يجب أن يكون ضررًا إذا جُعِل طريقًا للضّرر، وأن يكون بمنزلة إطعام أحدنا غيره خبيصًا مسمومًا يؤدّي إلى الهلاك؛ ولأن ذلك لو كان نِعْمة، لو انفرد لوجب أن لا يكون نعمة إذا خلق الكفر فيه من حيث يُوفّى عقاب الكفر على ما يحصل فيه من النّفع، فصح بذلك أنه لا نِعمة على قولهم لله تعالى على الكافر.

وهذا بخلاف نصّ الكتاب؛ لأنه تعالى قد بيَّن في غير آية نِعَمه عليهم، وعدّد ذلك، وجعله مؤكّدًا للتوبيخ؛ كقوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨]، وهو خلاف دين المسلمين؛ لأنهم مُجْمِعون على أن كلّ مكلَّف، لله عليه النِّعَمُ العظيمةُ، وأن نِعَمَه عليه أزْيَد من نِعَمِهِ على الحيّ الذي لم يُكلِّفه.

[الدليل السابع عشر][1]

تلزمهم هذه الطريقة، وذلك أنه يجب أن لا يلزمهم أن يشكروه تعالى؛ لأن الشكر هو الاعتراف بنِعْمَة المُنْعم على وجه التعظيم له. فإذا لم يكن له

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

تعالى عليهم نِعْمة من حيث خلق الكفر فيهم، فكيف يُلزمهم شكره؟ وقد بيّنا أنّ خلقه لهم أحياءً، وتمكينه إيَّاهم، لا تُعْتدُّ به نِعَمُه، مع خلقه الكفر فيهم. فلا يصح لهم القول: بأنه يستحقّ عليهم الشكر، لخلقه ذلك، وإن خلق فيهم الكفر.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إنه أتى في الكفر من قِبَل نفسه، فلا يكون تعالى مُضرًّا به بأنّ خلقه فيه لأُمورٍ منها ما بيّناه من أنّ كونه كسبًا لا يُعقل؛ ولو عُقِل، لم يرجع إلى الجملة، ولا أخرج الفعل من أن يكون غير متعلّق بالعبد. ومنها أن وجه كون الكفر ضررًا يرجع إليه تعالى؛ لأنه جعله كذلك وأحدثه عليه، على ما يذهبون إليه في هذا الباب، فيجب أن يكون، من قِبَله تعالى، أتى في هذا الضّرر الذي خرج به من أن يكون مُنْعِمًا عليه. ومنها أنّ الضرر في ذلك هو ما سيفعله به من العقاب الدّائم، وذلك ممّا ينفرد به، فكيف يقال: إنّ العبد من قِبَل نفسه أتى في ذلك؟

وليس لهم أن يقولوا: إنه يستحقّ الشكر على العبد؛ لأنه إلـه، أو لأنه خالقٌ فقط. ولا يؤثّر خلقُه الكفرَ فيه في استحقاقه، كما لا يُخرجه من كونه إلـهًا خالقًا؛ وذلك لأن الشكر في الشاهد لا يستحقّه بأن يفعل ما لا تعلّق له بالمستحقّ ذلك عليه، وإنما يستحقّه إذا أنْعَمْنا عليه، فيجب أن يكون الغائب كالشاهد في هذا الباب. ولذلك يتعاظم الشكر، بحسب تعاظم النِّعم لولا أنّ الأمر على ما قلناه لوجب أن يستحقّ تعالى الشكر على الجماد؛ لأن كونه إلـهًا ليس يختصّ الحقّ دون الجماد، إلّا أن نرجع إلى ما قلناه. ولولا أنّ الأمر على ما ذكرناه، لوجب كونه مستحقًّا للشكر فيما لم يزل من حيث كان إلـهًا لم يزل.

وبعد، فإن كان كونه إلـهًا يتبعه استحقاق الشكر، فيجب أن لا يكون إلـهًا للكفار عندهم من حيث لا يستحقّ الشكر منهم.

[الدليل الثامن عشر][1]

يلزمهم في هذه الطريقة، وهو أنه كان يجب أن لا يستحقّ من الكفار العبادة؛ لأنها إنما تستحقّ بالنِّعم العظيمة المستقلّة بنفسها المُستيقنة في كونها

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

نعمة من نِعَم الغير. فإذا صحّ، بما قدَّمناه، أنه لا نعمة له على الكافر أصلًا، فبأنْ لا تكون عليه النعمة التي صفتها ما ذكرناه أوْلى وأجْدَر. وفي هذا إسقاط لزوم عبادة الله على الكفار، وفي هذا من الخروج من الدِّين ما فيه.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ العبادة يستحقّها لأنه إلـٰه، ولهذا لا يستحقّها مَنْ ليس بإلـٰه.

وذلك أنه إنما يختصّ الإلـٰه باستحقاقها، لا لأنه إلـٰه، لكن لاختصاصه بالقدرة على النِّعم التي سبيلها ما وصفنا. ولولا ذلك، لكان حاله كحال غيره في ذلك، كما أنّ حاله وحال غيره في استحقاق الشكر لا تختلف، ولو صح من غيره أنّ مخترع الحياة وسائرَ ما تتكامل به النِّعم على المكلّف، لا تستحقّ العبادة. ولذلك قلنا: إنّ مَنِ اعتقد ذلك يكفر؛ لأنه لا بدّ من أن يثبت مستحقًّا للعبادة غير الله، وهذا يوجب أن لا يلزم الكفّار الإيمان والطاعات، وفي هذا إسقاط التكليف عنهم، على ما فيه من الخروج من الدِّين.

[الدليل التاسع عشر][١]

ومن وجهٍ آخر، تلزمهم هذه الطريقة، وهو أنه يجب أن يستحقّ من الكفار الذمَّ لو كان خلق الكفر فيهم؛ لأن من حقّ الإساءة أن يستحقّ بها الذمَّ، كما يستحقّ بالإحسان الشكر. ولذلك يلزم المُسيء في الشاهد، الاعتذارَ إلى المُساء إليه ليُزيل به عن نفسه الذمّ، وإلّا كان عابثًا. فإذا صحّ ذلك، وكان ما فعله تعالى من الضّرر بالكافر، من حيث خلق الكفر فيه على مذهبهم، يزيد على كل إساءة؛ لأنه يؤدّي إلى عقابٍ لا نهاية له، فيجب أن يستحقّ به من الذمّ بحسبه.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وعلى هذا الوجه، قال شيوخنا، رحمهم الله: يلزمهم أن يقولوا: إن ما يستحقّه تعالى من الذمّ أعظم مما يستحقّه إبليس؛ لأنه إنما يدعو ويُوسوس

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

فقط، وهو تعالى، فقد خلق فيه نفس الكفر، والدَّاعي إلى الضّرر، وإنّ وَقْع الضّرر عنده، أخفّ حالًا من فاعله؛ فيجب أن يتضاعف ما يستحقّه تعالى من الذمّ.

وبيَّنوا ذلك بأنه تعالى عندهم أعظم نِعمةُ على المؤمن، ويستحقّ من الشكر أكثر مما يستحقّه الذي من حيث فعل مِنع المنافع ما دعا النبيّ، عليه السلام، إليه؛ فيجب أن يكون شكره أعظم، وكذلك يجب أن يكون ما يستحقّه من الذمّ من جهته الكافر، أعظم. وفي هذا ما لإخفائه من الخروج من الدِّين.

[الدليل العشرون][(١)]

لو كان تعالى هو المُخترع لفعل العبد، لم يخلُ ما يقبح من العبد أن يَقْبُح من الله تعالى أو يَحْسُن منه؛ لأنه لا يصح أن يقال، مع عِلْمه به، أنه لا يحسُن منه ولا يقبُح؛ لأن ذلك يؤدّي إلى تجويز مثل ذلك في فِعْل العالِم منّا. وهذا يستحيل؛ لأنه متى كان عالمًا بفعله، فلا بدّ من أن يعلمه على وجه، لكونه عليه له فعله، ولا يستحقّ به الذمّ، أو على وجه لكونه عليه ليس له فعله، ويصحّ أن يستحقّ به الذمّ. فإذا صحّ أنه لا يخلو مما ذكرناه، فلو قَبُح منه ما يَقْبُح من العبد، وصحّ مع ذلك أن يخلقه، لم نأمن أن يخلق سائر القبائح منفردًا بها، فيكذب في أخباره ويأمر بالقبيح، وينهى عن الحسن، ولا يفي بشيءٍ من وعده ووعيده، ويعذّب الأنبياء، ويُثيب الفراعنة، ويتفرّد بكل ظلم؛ لأنه إذا جاز أن يفعل القبائح مع قُبْحها منه، لم يُؤْمَن من كل ما ذكرناه. وكذلك إنْ قالوا: إنّ ما يَقْبُح منّا يحسن منه فعله، تلزمهم هذه الأُمور. وهذا يوجب أن لا يوثق بالشريعة؛ لأن مدارها الكتاب والسنّة والإجماع.

وعلى هذا القول يجب أن لا يُؤْمَن من كون القرآن كذبًا، وأمرًا بقبيح، ونهيًا عن حَسَن. ويجب أن لا يُؤْمَن كون النبيّ كاذبًا أو صادقًا، مُضِلاً عن

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

الدِّين، وإن ظهرت المُعجزات عليه. ويجب أن لا نأمن مثل ذلك في الإجماع، وهذا يوجب أن لا يُوثَق بشيءٍ من الدِّين، وأن يجوز، فيما نعتقده كفرًا، أنه الدِّين الصحيح، وفيما نعتقده، دينًا وإيمانًا، أنه كفرٌ. ويوجب أن لا يحقّ له العبادة؛ لأنّ العبد لا يأمن، وإن تَناهى في طاعته، أن يعاقبه بعقابٍ دائم، كما لا ييأس، وإن تناهى في معصيته، من الثواب الدّائم. وهذا يوجب أنّ طاعته كمعصيته، وأنه إنما يجب أن يُطاع هربًا من شرِّه، وإن لم يقع به المخلِّص مما يريده بالعبد. ويوجب أن لا نأمن، فيمن تقدَّم من الأُمم، أن يكون تعالى كلّفهم عبادة غيره، والسجود للأصنام، والكفر به، وادّعاء آلهةٍ معه، وكفرُ نعمه؛ لأنه إن كان ذلك يحسن منه أو يقبُح، فسبيله سبيل سائر القبائح التي خلقها. وكلّ مذهب يؤدّي إلى بعض ما ذكرناه، فضلًا عن جميعه، يجب القضاء بفساده.

وليس لهم أن يقولوا: إنه تعالى لا يُوصَف بالقدرة على أن ينفرد بالكذب والظلم، وإنما يصح أن يفعله كسبًا، فلا يصح ما ألزمتموناه؛ لأنكم أوْجَبْتم علينا أن نفعل ما لا يوصف بالقدرة عليه، من حيث خلق القبائح من أفعالنا.

[المجبّرة فريقان]

وذلك لأن المُجبّرة فريقان: أحدهما يقول: إنه تعالى يصح أن ينفرد بما يخلقه كسبًا للعبد، وفيهم مَنْ لا يصفه بالقدرة على ذلك. وقد بيّنا بطلان هذا القول، وأنه يلزم على قوله القول: بأنّ قدرة العبد، قدرةً لله تعالى من حيث لا يصح أن يخترع إلّا وهذه القدرة موجودة، كما لا يصح من العبد أن يكتسب إلّا عند وجودها. واستقصينا القول في ذلك، وذلك يُبطل تعلّقهم بهذا القول. على أنّا قد دلَلْنا في أوّل باب العدل على أنه تعالى موصوفٌ بالقدرة على ما لو وقع لكان قبيحًا، وكل ذلك يُبطل ما تعلّق به هذا القائل. على أنّ مِنْ قولهم: أنه تعالى، من حيث كان قادرًا لذاته، يجب كونه قادرًا على كلِّ مقدورٍ، وعلى كلِّ وجهٍ يصح أن يقدر عليه. وقد بينّا أن الحركة التي هي ظلم، والقول الذي هو

كذب، لا يحتاج في وجوده في المحل إلى القدرة؛ فيجب أن يصح منه تعالى إيجادهما في المحل، وإنْ لم توجد فيه القدرة. وهذا يوجب صحة وصفه بالقدرة على أن ينفرد بخلق الظلم والكذب. فإنْ قالوا: إنّا نقول: إنه صادقٌ لنفسه وأمَرَ بالحُسْن لنفسه، فلا يجوز أن يكذب أو يأمر بالقبيح، كما لا يصح الجهل عليه من حيث كان عالِمًا لنفسه. فقد بينّا، في باب الكلام، بطلان هذا القول بوجوهٍ كثيرة، وبينّا أن الكلام لازمٌ لهم على تسليم هذا القول بأن يفعل الكذب فيكون كاذبًا به، ولا ينافي ذلك كونه صادقًا لنفسه؛ لأن الصفة النفسية إنما تُنافي ضدّها من الصفات الراجعة إلى نفس الموصوف، ولا تنافي الفعل؛ وبينّا أنه لا طريق لهم إلى إثباته متعالى متكلّمًا وصادقًا؛ فكيف يصح أن يُحيلوا به ما ألزموه من كونه كاذبًا؟ وأوردنا فيه ما لا وجه لإعادته. على أن المُجبّرة لا تذهب هذا المذهب، لأنها تقول: إنه تعالى متكلّم بأن فعل كلامًا، فلا يمكنهم دفع ما ألزمناهم بالقول الذي قدَّمناه عن الكلابيّة.

[شُبهــة]

فإن قالوا: لا يجوز أن يكذب في أخباره، لأنه قد أخبر أنه صادقٌ، وهذا بعيد؛ لأن مَنْ لا يعلم صدقه في قوله، إلّا بوصفه نفسه بأنه صادق، لم يُعلم صادقًا؛ لأنه يجوز عليه الكذب في قوله: إني صادق. ولا وجه يُؤْمَن كذبه في هذا الخبر المخصوص إلّا ما يقوله مما يُوجب القبائح عنه. ولا يمكنهم التعلّق في ذلك بقول الرّسول؛ لأنّا قد ألزمناهم أن يُظهر تعالى المُعجز على كذاب أو صادق بعينه ليضلّ العباد؛ فكيف يُوثَق بقَوْلِ مَنْ هذا حاله؟

[صحة الإجماع تتبع صحة الكتاب والسُّنَّة]

ولا يمكنهم التعلّق في ذلك بالإجماع[(١)]؛ لأن صحة الإجماع تتبع صحة الكتاب والسنّة؛ فكيف يصح تصحيحهما به وهو فرعٌ عليهما أو على أحدهما؟

---

(١) الإجماع: من أجْمَع يُجْمع، ولغة له عدة معانٍ منها: الجمع كقولهم اجمع المتفرق إذ جمعه، ومنها الاتفاق، ومنها العزم وغيرها. واصطلاحًا هو اتفاق كل المسلمين على الفتوى؛ والتعريف محل بحث بينهم، وكذا حِجِّيته. (القاموس الفقهي ص ١٠).

ولا يصح لهم أن يقولوا: إنّ الكذب لا يقع إلّا من محتاج أو جاهل أو منقوص أو مُحدث؛ لأن ذلك إنما يصح بمثل الطريق الذي يوجب أنّ الظلم لا يقع إلّا ممّن هذا وصفه. فإذا جوَّزوا فعل القبائح منه تعالى، وإن كان عالمًا غنيًا، فكذلك يلزمهم في الكذب.

فإن قالوا: كون الفعل قبيحًا منه، محالٌ؛ لأنه إنما يقبُح منّا لحالِ العالم، فإذا صحّ أن يفعله، ولا يدلّ ذلك على ما ذكروه، صحّ أن يفعله ولا يفعل في المحلّ القدرة، ولا يدلّ أيضًا على ما قالوه. وقد ألزموا أن الكذب إنما يدلّ مِنْ حال الفاعل على ما ذكروه، من حيث فعله، وليس له فعله. فأمّا إذا كان فاعله ممّن يستحيل ذلك عليه عندهم، فسبيله سبيل الظلم وسائر القبائح في أنه يقع منه، ولا يدلّ مِنْ حاله على جَهْلٍ ولا نَقْص. وليس ذلك مما يُحيله على القديم تعالى من كونه والدًا، وما شاكله؛ لأن ذلك إنما يُحيله عليه، لأنه يوجب كونه جسمًا أو جوهرًا. فأمّا خلق الكذب، فلا يوجب ذلك، ولو أوجبه إذا كان منفردًا به، لأوجبه إذا كان كسبًا للعبد، فلا يمكنهم وضع ذلك لمثل ما له يُحيل عليه هذه الصفات.

[شُبهـــة]

فإن قيل: لا يجب أن يقبح منه ما يقبح منّا، وإنْ كان خالقًا له؛ لأنه لم يخلقه من حيث كان ظلمًا وقبيحًا، وإنما خلقه من حيث كان حركة وشيئًا.

قيل له: إن أكثر ما يقتضيه كلامك، أنه يكون حسنًا منه. وقد بيّنا أنه يلزم على ذلك من الكلام ما يلزم عليه، إذا أقررت بأنه قبيح، وإنْ كان ما قلته لا يصحّ من وجوه: منها أنّ مِنْ قولك: إنّ الله تعالى، هو الذي جعل فعل العبد على سائر صفاته، وعليه يُعتمد في المخلوق، وكيف يصح أن تقول: إنه لم يخلقه من حيث كان قبيحًا، وهو صريح قولك؟ وكأنك أردت الهرب من شيء، فنقضت به ما عليه يُعتمد. ومنها، أنّ ذلك يوجب أن لا يقبح ذلك منه لو تفرّد به لمثل هذه العلّة، ولو لم يقبح منه لم نُؤْمَن في كلّ ما خلقه وتفرّد به، أنه قبيح وظلم وعبث، وإنْ كان لم يفعله من حيث كان قبيحًا. ولذلك يقبح منّا

الجهل، وإن لم يكن قبيحًا لنا، بل يقبح لما هو عليه من كونه جهلًا. وقد بيّنا في أوّل العدل، أنّ ما له يقبح الفعل، متى حصل، فيجب كونه قبيحًا؛ ولا يصح، مع حصوله، أن لا يكون قبيحًا، وأنه بمنزلة العلّة المُوجبة في ذلك، وإنْ فارقها في بعض الأحكام. فإذا صح ذلك، لم يكن بأن يكون قبيحًا من المكتسب أوْلى من أن يكون قبيحًا من الخالق؛ لأن جهة قبحه ليس له من الاختصاص بالكسب ما ليس له بالخلق، فيجب كونه قبيحًا منهما، لو كان الكسب مخلوقًا لله؛ بل أن يكون قبيحًا من الخالق أوْلى؛ وذلك لأنه لو خلقه، لم يصح وقوعه على الوجه الذي عليه يقبح. وقد يحصل قبيحًا، وإنْ لم يكن كسبًا، ويستحيل ذلك فيه إذا لم يكن خلقًا عندهم؛ ولأن الخالق هو الذي جعله على الوجه الذي قَبُح عليه دون المكتسب، فبأنْ يكون قبيحًا، من جهته، أوْلى؛ ولأن الخالق لو شاء أن يخلقه ويجعله حسنًا عندهم، لصحّ؛ فيجب أن يكون من جهته حصل قبيحًا. وكل ذلك يبيّن صحة ما قلناه. وإن كنّا بنَيْنا الكلام على أنه إنْ كان قبيحًا منه أو حسنًا منه، أدّى من الفساد إلى طريقةٍ واحدة. وذلك يؤيّد القدح فيه، بأنْ يقال: إنه لا يقبح من حيث كان خلقًا، وإنْ كنّا قد كشفنا الجواب عنه.

[شُبهـــة]

فإن قيل: لو جوَّزنا أن يتفرّد بالكذب، لأدّى إلى أن يُوصف بالقدرة على أن يدلّنا على أنه صادق، فلذلك أحَلناه، وإنْ جوَّزنا أن يخلق ذلك كسبًا للعباد.

قيل له: إنّ مِنْ قولك: بأنه تعالى يفعل الكذب كسبًا، يوجب عليك تجويز كونه فاعلًا للكذب، متفرّدًا به، على ما بينّاه. فإنْ كان ذلك يؤدّي إلى أمرٍ فاسد عندك، فيجب أن تترك المذهب الأوّل الذي أدّى إليه.

وبعد، فإنّ القول بأنه يخلق كل كذب وقبيح يقع في العالم، إنْ كان لا يؤدّي إلى أن يوصف بالقدرة إلى أن لا يفصل بين الصدق والكذب، فكذلك وصفُه بأنّه يتفرّد بذلك لا يؤدّي إليه. على أنه تعالى قادرٌ على أن يضطرّنا إلى

معرفة الصدق، ومفارقته للكذب، وإن تفرّد بفعل الكذب وخلقه كسبًا للعباد، فلا يؤدّي إلى ما قالوه.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنّ الاضّطرار إلى ذلك مع التكليف لا يصح.

وهذا إنما صح لنا القول به؛ لأن الحكمة تقتضي ذلك.

[شُبهــة]

فأما إذا قالوا: إنه تعالى يفعل كل قبيح.

فتعلّقهم بذلك لا يصح.

[شُبهــة]

فإن قالوا: لو خلق الكذب متفرّدًا به، لكان الكاذب به هو المحلّ دونه؛ وكذلك لو تفرّد بالظلم، فلا يلزمنا ما ذكرتم.

قيل له: إنّا لم نلزمك أن يُوصف تعالى بأنه كاذب بذلك، وإنما ألزمناك أن يتفرّد بخلقه، وبخلق الجَوْر والظلم، إلى سائر ما ذكرناه. وبينّا أن التزام ذلك يؤدّي إلى أن لا يوثق بشيء من الذي سمّى تعالى بأنه ظالم كاذب، أو لم يسمّ بذلك؛ لأن ذلك كلامٌ في عبارة ليس في التزامها إلّا ما في الامتناع منها، وإن كنّا نبيّن من بعد أن ذلك لازمٌ لهم، على قولهم، لا مَحِيص منه. وقد بينّا، في باب الكلام، أنه لا يجوز أن يكون المتكلّم بالكلام محلّه، ولا ما المحل بعضه، ودلَلْنا على ذلك بوجوه، وبينّا أن المتكلّم بالكلام الحالّ في اللّسان، هو الإنسان من حيث فعله ووقع بحسب قصده ودواعيه، فكيف يمكن أن يقال: لو تفرّد تعالى بفعل الكذب لكان الكاذب به هو المحلّ؟

[شُبهــة]

فإن قال: لو جوَّزنا أن يتفرّد ببعض الكذب، لما صحّ أن نعلمه صادقًا فيما أخبر به، وقد ثبت أنه صادق، ووقع العلم به.

قيل له: إنما قصدنا بما قدَّمناه أن نُلزمك على قولك: أن لا يصحّ أن نعلمه صادقًا في شيءٍ من أخباره، وأن لا نأمن من كونه كاذبًا في جميعها؛ فكيف نُزيل الكلام عنك بنفس المقالة التي أبْطلناها عليك؟ على أنه، إنِ استحال أن يتفرّد بالكذب عندهم، فيجب كونه عاجزًا عن ذلك؛ كما قالوا: إنّ الإنسان عاجزٌ عن الاختراع عجز بيِّنة، وفصَلوا بينه وبين ما يعجز عنه لمعنًى من الاكتساب، فيجب على ذلك كونه تعالى عاجزًا عن ذلك عجز ربوبية، وهذا مما لا مَحِيص لهم منه. وكذلك يلزمهم القول في الاكتساب إذا قالوا: إنه تعالى لا يصحّ أن يكتسب، وإنْ صحّ أن يخلق.

[إلزامات لأبي علي الجبائي]

وقد ألزمهم شيخنا أبو علي، رحمه الله، على قولهم: إنّ ما يقبح منّا، يحسُن منه القول بأنّ الشيء الواحد يكون حسنًا في العقل، قبيحًا في العقل، وأن يكون استحساننا له استقباحًا، واستقباحنا له استحسانًا، وأنْ يكون حسنه قبحه، وقبحه حُسنه، وأن يكون ما يحسُن له يقبُح.

وألزمهم تجويز كَوْن الفعل الواحد خطأً منه، صوابًا من الله، جَوْرًا منّا، عدلًا من الله؛ كذبًا منّا، صِدْقًا من الله؛ كما جوَّزوا كونه قبيحًا منّا، حسنًا من الله.

وألزمهم القول بتجويز كون الفعل الواحد واجبًا على الله، قبيحًا منّا بأن يحصل فيه ما له يجب عليه، وما له يقبح منّا؛ لأن اجتماع الوجه الذي له يجب ويقبُح، ليس بأبعد من اجتماع الوجه الذي له يقبح ويحسُن، فإذا جاز ذلك عندهم في كونه حسنًا قبيحًا، جاز مثله في كونه قبيحًا واجبًا.

وألزمهم تجويز كون الفعل الواحد حسنًا قبيحًا من فاعلٍ واحدٍ من وجهين، نحو أن يقول الإنسان لكاذبٍ وصادقٍ: كذبتما أو صدقتما؛ إن جاز كونه حسنًا قبيحًا من فاعلَيْن؛ لأن الحكم كما يختلف بالفاعلين، فكذلك يختلف بتغاير وجوه الفعل.

وألزمهم القول: بأنه يحسن الكذب من العبد أن حسن من الله؛ لأن جهة الكسب لا تخالف جهة الخلق فيما يقتضي حُسْنه وقُبْحه.

وألزمهم، على هذا القول، أن تكون حقيقة الكذب منّا صدقًا من الله، والظلم منّا عدلًا من الله؛ لأن مخالفة الحسن للقبيح في الوجه الذي يحصل عليه؛ كمخالفة الصدق للكذب في ذلك، فإذا جاز في أحدهما الانقلاب، جاز في الآخر. وكما يصحّ كون الحسن قبيحًا، بأن يقع على غير الوجه الذي وقع عليه، فكذلك يجب كون الصدق كذبًا، بأن يقع على وجه آخر؛ فلا فرق بين الأمرين.

وقد ألزمهم القول: بأنّ القبيح يقبُح من حيث كان كسبًا وخلقًا؛ لأنه إن قيل فيه: يقبُح من حيث كان خلقًا فقط، أدّى إلى أن لا يقبح من الله التفرّدُ بشيءٍ من القبائح، وقد أفسدناه. وإنْ قيل: يقبُح من حيث كان كسبًا وخلقًا بمجموعهما، أدّى إلى أن لا يقبح الفعل إلّا ممّن يجمع الأمرين. وهذا لا يصح لا في القديم ولا في المحدث، فلم يبق إلّا أنه يقبُح من كِلَا الوجهين؛ فيجب أن يكون قبيحًا من الله تعالى، ومن العبد جميعًا، وأن تكون الأحكام المتعلّقة بكونه قبيحًا، ترجع إلى الله تعالى، وإلى العبد، من الذمّ وغيره، على ما سبق القول فيه.

[المقصد من إلزامات شيوخ القاضي]

واعلم أن كثيرًا مما يلزمون، المقصد به الإبانة عن خروجهم من الإجماع وارتكابهم ما يقتضي الدِّين خلافه؛ لأن الذي يلزمون، دون ما يذهبون إليه. ولو التزموا ذلك، لكان أعظم من قولهم، أو كان طريق إفساد مذهبهم فيه يختلف. ولذلك قال شيوخنا: إنّ ما ارتكبوه من أنه يعذّب أطفال المشركين في النار، ويُؤلم في الشاهد من غير عِوض، ويكلّف ما لا يُطاق ويعذّبه لأنه لم يفعله، أعظم مما امتنعوا منه من إجازة الكذب والأمر بالقبيح عليه، وإنْ كان شيوخنا يلزمونهم ذلك، للقصد الذي قدَّمناه.

ولذلك قال شيوخنا: إنّ ما ارتكبوه من أنه يفعل الظلم، أعظم من امتناعهم من كونه ظالمًا؛ لأنهم لو وصفوه بذلك، لا على سبيل الاشتقاق من فعل الظلم لم يخطئوا إلا من حيث الاسم.

[مقالة بعض المُجبّرة]

والآن، فقد عَظُم خطؤهم حتى بلغ حدّ الكفر؛ لأنه لا خلاف أن الواصف لله تعالى بأنه ظالم، مع عِلْمه بمعنى هذه اللفظة، يكفر من حيث اعتقد أنه يفعل الظلم. ولولا هذا الاعتقاد لم يصح كونه كفرًا. ولا يبعد في كثيرٍ منهم أنه تجنّب وصفه تعالى بأنه ظالم، وإضافة الكذب إليه، لِمَا فيه من الخروج من الدِّين عند الأُمّة، فتجنّب ذلك، وإن أطلق ما هو أعظم منه. وقد حُكِي عن بعضهم أنه ارتكب القول: بأنه تعالى يكذب في أخباره، وحاجّ أصحابه فيه، وبيَّن أنّ ما قالوا به أعظم، ممّا امتنعوا من إجازته عليه.

وهذا هو قياس المذهب، على ما بيّنّاه. إلّا أن القائل به، قد صرّح بما يعلم خلافه ضرورة من دين النبيّ، صلّى الله عليه، ودين المسلمين. وقد صرّح بأنه لا يمكنه معرفة شيء من الكتاب والسنّة. والباقون بذلوا المجهود في إزالة ذلك عن أنفسهم، ليُوهِمُوا أنّ لهم إلى معرفة هذه الأُمور طريقًا، وأنّ قولهم لا يفسد عليهم معرفة الشريعة؛ فكانوا إلى التمسّك بالدِّين أقرب، وإن كان حال الكلّ سواء في أنه لا سبيل لهم إلى معرفة طريق معرفة ذلك.

[إلزام لشيوخ القاضي]

[الدليل الواحد والعشرون][1]

ومن وجه آخر تلزمهم هذه الطريقة، وهو ما ألزمهم شيوخنا من أنه يجب أن يجوّزوا إظهار المعجزات[2] على الكذّابين، أو إظهاره على صادق بعثة الله تعالى، ليضلّ العباد عن الدِّين؛ لأنه إذا جاز أن يخلق سائر القبائح، فيجب أن يجوز منه ذلك أيضًا؛ لأن ما يمنع من أحدهما يمنع من الآخر، ولأن مَنْ جاز

---

(١) ورد في الأصل: ووجه آخر.

(٢) المعجزات: المعجزة (المعجِز) هو من يعجز الغير. هو الفعل الذي يدلّ على صدق المدّعي للنبوّة. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨). والمعجزة في اللغة: مأخوذة من العجز الذي هو نقيض القدرة... وحقيقة المعجزة على طريق المتكلمين: ظهور أمر خلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق ذي نبوّة من الأنبياء، أو ذي كرامة من الأولياء مع نكول مَن يتحدّى به عن معارضة مثله. (أصول الدين للبغدادي ص ١٧٠).

أن يفعل سبب الضلال، ومَنْ جاز أن يفعل الضّلال بنفسه، جاز أن يأمر بالدعاء إليه.

ويجب على قولهم، أن يجري تدبيره فيمن يبعثه من الأنبياء، بحسب مراده. فإذا أراد من قومِ الإيمان، بعث إليهم مَنْ يدعوهم إليه. وإذا أراد من قوم الكفر، بعث إليهم مَنْ يدعو إليه، ليكون ذلك أقرب إلى وقوع مراده، وليكون دعاء رسله بحسب مراده. ويجب، على قولهم، إذا كان تعالى يخلق فيهم الكفر، أن لا يجوز أن يبعث الله مَنْ يدعوهم إلى خلافه؛ لأن الحكيم لا يبعث من يضادّه ويخالفه فيما يتولّاه ويريده.

[شُبهــة]

فإن قالوا: لو جوَّزنا إظهار المعجز على الكذاب، لم نَأْمن في جميع الأنبياء أن يكونوا بهذه الصفة، ولم نَأْمن أن لا يكون العلم المعجز دلالة، ولم يبقَ شيءٌ من الشرائع؛ فلذلك لا يلزمنا ما ذكرتم.

قيل لهم: إنّ المقصد بالكلام أن يلزمكم الجهل لما ذكرتموه، وأن نبيِّن أنه لا يمكنه، مع هذا القول، العلمَ بالنبوّات والشرائع، والثقةَ بصدق واحدٍ منهم، والعِلْمَ بأنّ ما ظهر عليهم من المعجزات دلالة، فلا يصحّ لكم دفع ذلك بنفس ما ألزمناكم.

[شُبهــة العلم المُعجِز الدّالّ على صدق مَن ظهر عليه وردّ القاضي عليها]

فإن قالوا: إنّ العلم المعجز دلالة على صدق مَنْ ظهر عليه، والأدلّة لا تنقلب، فلا يجوز ظهوره على كذّاب. كما أن ما يدلّ على حدوث الجسم، لا يجوز حصوله في قديم، وما يدلّ على أن زيدًا قادرٌ لا يجوز حصوله من عاجز.

قيل لهم: ومتى ثبت لكم أن العلم دلالة على صدق مَنْ ظهر عليه، حتى يسوغ لكم بمثيله بالأدلّة التي ذكرتموها؟ أوَ لسنا قد ألزمناكم القول: بأن العلم

لم يظهر قطّ إلا على كذّاب، إنْ كان تعالى يجوز أن يخلق الضلال؟ وإنما كان يتمّ ما ذكرتم، لو ثبت كونه دلالة على الصدق، فكان يقال: إنه لا يجوز أن تنقلب سائر الأدلّة.

فإن قال: أقول: إنه يدلّ على الصدق، لمثل ما له تقولون ذلك، ويصح لي ما ذكرته.

قيل له: إنما صح لنا القول: بأنه يدلّ على صدقهم بناءً على أصول تركتم القول بها؛ لأنّا نقول: يجب أن نعلم أوّلًا أنّ فاعل العلم حكيم لا يجوز أن يفعل القبائح، ولا أن يصدّق كذّابًا. فإذا أظهر العلم عند ادّعاء النبوّة، وقد عُلِم أنه لا يفعل ذلك بالعادة، عُلِم أنّ فعله على جهة التصديق.

وذلك لا يتأتّى لكم من وجوه:

منها: أنكم تُضيفون كل القبائح إليه. ومنها: أن خلاف العادة يجوز عندكم أن يفعله من غير أن يتعلّق بالدّعوى. ومنها: أنه لا يجوز، على قولكم، أن يكون للرسول تأثير في الدّعاء إلى ما يدعو إليه إذا كان ما يوجد في أُمّته يخلقه فيهم اختراعًا لا مَحِيص لهم منه. ومنها: أنّ الشيء يَحْسُن عندكم بأمره تعالى، فيجب أن تجوّزوا أن يدعو إلى الضلال وعبادة الأصنام، ويكون ذلك حسنًا.

[شُبهــة ظهور المعجزة على الكذّاب]

فإن قالوا: لو جوَّزنا إظهار المعجزة على كذّاب؛ لأدّى إلى أن لا يُوصف تعالى بالقدرة على أن يعرفنا صدق أحدٍ مِنَ الأنبياء، والفصل بين الصادق والكاذب، ولا أن يدلّنا على ذلك. وهذا تعجيزٌ لله تعالى، فلذلك لم يلزمنا هذا القول.

قيل له: كلّما زدت في إفساد هذا القول واستحالته، كان أبْيَن فيما ألزمناك؛ لأنّا أبطلنا قولك من حيث يؤدّي إلى هذا القول الذي زعمتَ أنه يؤدّي إلى التعجيز، فيجب كون القول الأوّل فاسدًا؛ لأنه لا فرق بين ما

يؤدّي إلى الفاسد. وبين ما يؤدّي إلى أمرٍ فاسد. ولو جاز في مثل هذا، أن يتمسّك بالمذهب الأوّل، ولا يقال بالثاني من حيث يؤدّي إلى فاسد، لجاز لأكثر المُبْطلين التعلّق بمثله فيما يلزمهم، على قولهم، من الفساد، وهذا ظاهر؛ فيجب أن يتركوا القول بأنه تعالى يفعل القبيح لئلا يلزم عليه سائر ما ذكرناه.

على أنّا قد بينّا أنه تعالى يصح أن يعرّفنا الفَصْل بين الصادق والكاذب ضرورةً، فما ظنّون ساقط. والكلام في أنه إذا اضطرّنا إلى ذلك هل يَبْقى التكليف أو يزول؟ لا يؤثر في صحة وصفه بالقدرة على ذلك. على أن قولهم: يجب أن يبقى التكليف، وإن اضطرّ إلى ذلك؛ لأنا إنما نمنع ذلك في بعض المواضع لتعلّق بعض التكليف ببعض من جهة اللّطف، وعلى قولهم، لا يصح ذلك. على أنه يلزمهم أن لا يُوصف تعالى بالقدرة على تعريفنا الفصل بينهما، وإن قدر على جنس الخبر وسائر الأفعال. كما لا يُوصف بالقدرة على أن يعرّفنا أنه صادق، مع أنه يفعل الكذب وسائر القبائح، وهذا واجب على مذهبهم. وعلى هذا الوجه ألزمنا، مَنْ جوَّز عليه تعالى التعمية في خطابه، أن لا يصح أن يعرّفنا مراده بكلامه على وجه.

[شُبهــة]

فإن قيل: فيما يدفعون قولهم: إنّ العلم إذا دلّ على صدقه، لم يجز ظهوره على كذّاب؛ كالأدلّة الدالّة على حدوث الأجسام وأحوال الفاعل؟

قيل له: قد بينّا أن تعلّقهم بذلك، لا يصح، وأنّ قولهم ليس بأوْلى من قولِ مَنْ قال: إنه يدلّ على الكذب، فلا يجوز أن يدلّ على الصدق. ونحن نبيّن القول في ذلك الآن.

اعلم أنّ الأدلّة على ضربين: أحدهما يدلّ على ما يدلّ عليه، لوجهٍ يختصّه لا يتعلّق باختيار الفاعل له وما جرى مجراه؛ فهذا لا يجوز أن يتغيّر حاله في الدّلالة، وذلك كدلاله الأعراض على حدوث الأجسام، والفعل بمجرّده على أنّ فاعله قادرٌ، وبكونه مُحكمًا على أنه عالم.

والثاني يدلّ على مدلوله، لوقوعه على وجهٍ له تعلّق باختيار فاعله، كدلالة الكلام على ما يدلّ عليه؛ لأن الخبر إنما يدلّ على المُخْبِر عنه من حيث قُصِد به الإخبار عمّا هو خبرٌ عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة ولا يدلّ لجنسه. ولذلك قد يوجد على هذا الوجه، ولا يدلّ، ولا يجوز أن يقع الفعل، ولا يدلّ على أن فاعله قادر. وكل ما دلّ لشيء يرجع إلى اختيار فاعله، فلا بدّ من اعتبار حاله في كيفية الدلالة؛ لأن الخبر إذا جاز، والصنعة واحدة، أن يقع صدقًا وكذبًا، فيجب أن يُعلم من حال فاعله أنه ممّن لا يَفْعل الكذب، حتى يكون دلالة؛ لأن هذا الخبر نفسه قد يجوز كونه خبرًا عن المُخْبِر الذي إذا كان خبرًا عنه كان كذبًا، وعن المُخْبِر الذي إذا كان خبرًا عنه كان صدقًا، فلا بدّ من أمرٍ يعلم أنه بأن يكون صدقًا أَوْلى من أن يكون كذبًا، وهو أن يُعْلم مِنْ حال فاعله أنه لا يختار الكذب.

والعلم كالخبر[1]؛ لأنه، جلّ وعزّ، قادرٌ على أن يُحيي الموتى عند كذب المدّعي للنبوّة، وعند صدق المدّعي للنبوّة، لأنه لا يجوز أن يكون قادرًا عند صدقه، من حيث كان صدقهُ لا يدخله في القدرة على ما لم يكن قادرًا عليه، ولا كذب الكذّاب يُخْرجه من أن يكون قادرًا على ما هو قادرٌ عليه، فيجب كون قادرًا على ذلك عند حدوث الأمرين.

وإذا صحّ ذلك، فيجب أن يَعلم بأمرٍ آخر، أنه لا يختار إحداثه إلا عند صدق صادق فقط، وإلا جُوِّز كِلَا الأمرين فيه. فإذا كان من قولهم: إنه يجوز أن يفعل القبيح، فمن أين أنه يختار فعل العلم عند كذب الكذّاب دون صدق الصادق؟ وإنما يستقيم لنا ذلك على طريقتنا؛ لأنا نعلم بالدليل أنه سبحانه لا يجوز أن يفعل القبيح. وقد عَلِمْنا أنّ إظهاره المُعجز عند كذب الكذّاب قبيحٌ، فيجب أن يكون من فعله، عند دعواه، صادقًا، وذلك مما لا يتمّ لهم، فالكلام إذن لهم لازم.

---

(١) الخبر: ما يصحّ أن يدخله الصّدق أو الكذب. (التمهيد للباقلاني ص ١٦٠). الجملة يعرف بها إسناد أمر إلى غيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

على أنّا في ابتداء الكلام قد ألزمناهم ذلك على وجهٍ لا يصح القدح بهذه الأسئلة فيه، وهو أن يظهره على صادق بعثه ليدعو إلى الضلال، فلا يخرج المُعجز من أن يكون دلالةً على الصدق.

[إلزام لأبي هاشم]

على أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، قد ألزمهم القول بقلب الأدلّة على قولهم بجواز قلب الأعراض، وأنّ سائر ما يحصل عليه يحصل عليه بالفاعل. وذلك يبيّن سقوط ما قدحُوا به الكلام. ونحن نبيّن لزوم ذلك لهم من بعدُ. وسقط بهذا الكلام قولهم: إنّ المُعجز يدلّ بصورته وبُنْيَته على صدق، فلا يجوز ظهوره على كذّاب.

[الدليل الثاني والعشرون][١]

في لزوم هذه الطريقة لهم، وهو أنه لو كان هو الخالق لأفعال العباد، لم يكن لبعثة الأنبياء وجهٌ؛ وذلك لأنه تعالى هو الذي يخلق في المبعوث إليه ما شاء وأراد. فإن خلق فيهم الكفر، لم يكن لدعائه إيّاهم إلى الإيمان معنًى. وإن خلق الإيمان فيهم، لم يكن لدعائهم إليه معنًى؛ لأنّ الموجود لا يجوز أن يُدعى إليه، كما لا يجوز من الحكيم أن يدعو الغير إلى فِعْل ما لا يمكنه الانفكاك من ضدِّه. وفي حُسْن بعثته الأنبياء، دلالة على بطلان قولهم.

ولا يمكنهم التعلّق في ذلك بالكسب، لما قد بينّاه من قبل. ولا يمكنهم أن يقولوا بحسن البعثة من حيث يكون لطفًا؛ لأن اللّطف إنما يصح كونه لطفًا لمن يختار الأفعال، فيختار الإيمان عند أمرٍ لولاه كان سيختار خلافه، وهذا لا يصحّ على قولهم. ويجب على هذا أن لا يكون، للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر معنًى؛ لأن المقدَّم على المنكر لا يتهيّأ له مفارقته، لأنه مخلوقٌ فيه، ولا التارك للمعروف يمكنه إيجاده؛ لأنه قد خُلِق فيه تركه، فيجب أن لا يكون

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

للتعبّد بهما معنًى، وأن لا يكون، بين أمر المقدَّم على المنكر بالمنكر وبين نهيه عنه: فصل. ولا يمكن أن يقال: إنّ ذلك يحسن لمصلحة لهما دون تارك المعروف وفاعل المنكر؛ لأنه، وإنْ كان مصلحة لهما، فلا بدّ من أن يكون له تعلّقٌ بحالتهما. ولذلك لا يجب عليه النهي، إلا إذا كان المنهي مقدِّمًا على منكره، ولا الأمر، إلا إذا كان تاركًا للمعروف. فقد صحّ أن حُسْن التعبّد بهما يتعلق بحال الغير وذلك، على مذاهبهم، لا يصح.

[شُبهــة]

ولا يمكنهم أن يقولوا: إنّ ذلك لطف، لما بيّناه الآن. ولا يستقيم لهم التعلّق بالكسب، وأن ذلك جنس؛ لأنهما يكتسبان، لأنّا قد بيّنا أنه لا حقيقة للكسب، وأنه، لو كان له حقيقة، لكان تابعًا للخلق في صحة كون الفعل عليه واستحالته، فيكون المكتسَب في حكم مَنْ أُدخل في الاكتساب، بأن خُلِق فيه، وذلك يردّه إلى أنه بمنزلة المضطرّ.

ويجب ألّا يكون، للتعبّد بالجهاد وما شاكله، معنًى؛ لأنّ المجاهد إنما يقاتل بعد الامتناع مما دُعِي إليه من الإسلام، ولذلك لو أقدم عليه تَحْسُن مجاهدته، فيجب، على قولهم: إذا خُلِق فيه الكفر، أن لا يطيق مفارقته، فكيف يحسن بالدعاء إلى خلافه؟ بل يجب، على قولهم، أن يكون المدعوّ إلى خلاف الكفر هو فاعل الكفر، وخالقه وهو الله تعالى دون الكافر. ويجب، على قولهم، أن لا يحسُن نَصْب الأئمّة والأُمراء، لأنهم إنما يُنصبون لمنع الظالم عن ظلمه، والانتصاف منه للمظلوم، وإلزام الأحكام، والقيام بالحدود، وكل ذلك إنما يصح متى كان للعبد فعل واختيار. فأمّا إنْ كان تعالى هو الخالق لأفعالهم فيهم، فكيف يعاقَبون عليها؟ وكيف يؤدّب الفاعل ويعزّر ويقوّم ويؤخذ لمظلومه منه، ويكفّ عن الظلم بالتخويف؟

وما يلزمهم، على هذه الطريقة، كثير. وقد نبّهنا على طريق القول فيه.

[الدليل الثالث والعشرون][١]

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لوجب كونهم مضطرّين إليها، وأن لا يكون، بين ما يكتسبه العبد ويضطرّ إليه، فرقٌ. وفي عِلْمنا بالفرق بينهما دلالة على فساد كل قول يسقط الفرق الذي عَلِمْناه.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنْ المكتسِب يقع تصرّفه بحسب إرادته، وليس كذلك المضطرّ، وإن اشتركا في أنه تعالى هو الخالق لها.

قيل له: إنّ محصول قولك هذا أن المكتسِب مضطرّ إلى أمرين: أحدهما فعل الجارحة، والثاني الإرادة. وأنّ المضطرّ مضطرٌّ إلى أحدهما، وهذا بأن يؤكّد كون المكتسَب مضطرًا، ويوجب زيادة حاله في الاضّطرار، أوْلى من أن يُخرجه من كونه مضطرًّا. وإنما يصح لنا التفرقة بينهما من حيث يقول: إنّ وقوع فعله بحسب قصده ودواعيه، يقتضي أنه فعله، ففارق حالُه من هذا الوجه حال المضطرّ في الحقيقة.

فأمّا على مذهبهم، فيجب أن يكون المكتسَب أدخل في الاضّطرار مِنع المضطرّ الذي لا قدرة فيه؛ بل يجب، على قولهم، أن يكون المكتسِب للحركة مضطرًّا إليها، وإلى القدرة عليها، وإلى إرادتها، وإلى القدرة على إرادتها؛ والمرتعش إنما يضطرّ إلى الحركة فقط. فكيف يقال، في المضطرّ إلى أُمور كثيرة، أنه ليس بمضطرّ، والمضطرّ إلى أمرٍ واحد منهما أنه مضطرّ؟ وهذا بيِّن الفساد. ومما يبيّن ذلك أن المضطرّ إلى الحركة إنما وجب كونه مضطرًّا إليها؛ لأنها مخلوقة فيه على وجه لا يمكنه الانفكاك منها إلّا بفعلٍ في الاضّطرار سوى هذه الصفة. ولذلك يصح من الواحد منّا أن يضطرّ الضعيف إلى التحريك والتسكين، ولا يصحّ من الضعيف أن يضطرّ القوي. فإذا صحّ ذلك، وكان ما خلقه في المكتسَب مخلوقًا فيه على

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

وجهٍ لا يمكنه الانفكاك منه، فهو إذن لم يجعله كسبًا له، فيجب تساوي حالتيه في كونه مضطرًا.

ولا يجوز أن يقال: إنّ المفلوج إنما كان مضطرًا إلى حركاته؛ لأنها لم تُجْعَل كسبًا له، لأن الذي أوْجب كونه مضطرًا لا يجوز أن يكون النفي؛ لأن النفي لا يؤثّر في حاله، فيجب أن يكون مضطرًا بإثبات الحركة مخلوقة فيه على الوجه الذي ذكرناه. وهذا يُوجب أن المكتسب مضطرّ من حيث خُلِقت الحركة فيه، على وجهٍ لا يمكن الانفكاك منه.

ولم نقصد بالإلزام أن يسمّوا المكتسَب مضطرًا؛ لأن الأسماء لا يُعتبر بها، وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أنهم لو ارتكبوا ذلك، لكان قولهم كقولهم الآن فيما يتعلق بالمعنى. فإنما قصدنا أن نلزمهم أن يكون المكتسَب المخلّى بمنزلة المضطرّ، فلا يحصل بينهما الفرق المعقول، وإن كان ذلك يقارب ما قدَّمناه من قبلُ من أنه كان يجب أن لا يقع تصرّفه بحسب قصده ودواعيه. ومن وجهٍ آخر تلزمهم هذه الطريقة، وذلك أنه يجب أن لا يكون بين الممنوع والمخلّى فصل؛ لأن المُخلّى تصرّفه مخلوقٌ فيه، وكذلك الممنوع والعلم بالفصل بينهما يبطل هذا القول؛ فكان يجب أن يكون المكتسب للعلوم كالمضطرّ إليها في أنه لا يمكنه نَفْيه عن نفسه، أو يمتنع ذلك عليه. والمحبوس في قيود من حديدٍ كالمخلّى في أنه يمتنع عليه التحرّك في سائر الجهات، أو يتأتّى له، وهذا بيّن الاستحالة. ويجب، على هذا القول، أن لا يكون بين الملجأ والمختار فصلٌ؛ لأنهما جميعًا يتصرّفان بأن يخلق تصرفهما، فقوّة دواعي أحدهما، وضعف دواعي الآخر، يجب أن لا تؤثّر في ذلك، كما لا تؤثّر في سائر ما يُخلق فيه من الألوان الطول والقصر؛ بل كان يجب، على قولهم هذا، أن يستحيل أن يكون للإنسان دواعي إلى التصرّف، وأن تكون دواعيه في هذا الباب بمنزلة مجيئه للصحة والسلامة وخَلْق الأولاد، وقد عَلِمْنا أنّ دواعيه في تصرّفه تفارق إرادته، لما ذكرناه؛ وذلك يوجب فساد قولهم. ولذلك يجد الإنسان الفصل بين تصرّف وتصرّف غيره في الدّواعي، وبين الحركات والألوان في الدواعي، وكلّ ذلك يبيّن بطلان قولهم.

[الدليل الرابع والعشرون][١]

كان يجب، لو كان فعل العبد مخلوقًا لله تعالى، أن لا يكون لإنفاق الوالد على ولده في التعلّم والتأدّب والتوصّل إلى ذلك بسائر ما يتوصّل إليه، معنًى؛ لأنه إنْ خلق فيه تعالى العلمَ، حصل الغرض من غير مقدّمة، وإن لم يفعل ذلك فيه، لم تنفع هذه الأُمور. وهذا يوجب أن لا يكون، لسعي العقلاء في ذلك وفيما شاكله، معنًى.

[شُبهــة]

فإن قال: نقول في هذا، كقولكم في العلاجات والتعرّض للأرزاق وما شاكلهما. فإن كان لكل ذلك معنًى، وإنْ كان ما يقع عنده من فعل الله، سبحانه، فكذلك قولنا.

قيل له: إنّ القديم تعالى قد يفعل الشيء عند سبب منّا بالعادة، وقد يفعله من غير سبب. فإذا أجرى العادة بفعل الشيء عند سبب، جاز أن يتكلّف السبب إليه. وليس كذلك قولهم؛ لأنهم لا يُثْبِتون للعبد فعلًا يتوصّل به إلى غيره، ويتسبّب به إلى سواه، فيجب أن لا يكون لتكلّف الأُمور، على قولهم، فائدة. وإنما يتسبّب الوالد بالإنفاق إلى أن يتعاطى الابن أمرًا يقع بحسب قصده، وذلك عندهم مخلوقٌ لله تعالى، فيجب أن لا تكون فيه فائدة.

[إلزام لأبي علي الجبائي]

[الدليل الخامس والعشرون][١]

وقد ألزمهم شيخنا أبو عليّ، رحمه الله، أن يأمر تعالى بالقبيح من الكذب والظلم؛ لأن مَنْ جاز أن يفعل الفعل، جاز أن أمر به؛ لأن الأمر بالشيء، دونه في القبح، فإذا صحّ أن يتولّى فعله، صحّ أن يأمر به. وهذا يُوجب تجويز القول بأنه تعالى يأمر بالظلم والكذب، وأن لا يأمر فيما أمر به أو أكثره، أن

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

يكون بهذه الصفة. ولا يلزم على ذلك أمره بالصلاة، وإنْ كان لا يصح أن يفعله؛ لأن ذلك عكس ما ذكرناه؛ لأنا قلنا: ما جاز أن يخلقه، جاز أن يأمره به. وألزمونا أمرًا قد جاز أن يأمر به، وإن لم يجز أن يخلقه، وإنْ كان لا يلزم على الكلام؛ لأن الكلام مبنيّ على الشيء الذي يجوز منه فعله والأمر به. فإذا صحّ كِلَا الأمرين فيه، ولم يستحلّ، وجاز أن يفعله، جاز أن يأمر به. والصلاة تستحيل على الله تعالى؛ لأنها أفعال تحلّ في أبعاض المصلّي، ويتعالى الله عن كونه جسمًا.

فيجب سقوط هذا السؤال، وهذا مما قد بينّا أنهم، لو ارتكبوه لكان الكلام عليهم، والكلام عليهم إذا لم يرتكبوه، سواءٌ.

[إلزام لأبي هاشم]

[الدليل السادس والعشرون][1]

ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، فقال: لو كان كسب العبد مخلوقًا لله، لكانت القدرة لا تخلو من أن تكون مُوجِبة للفعل من حيث كان كسبًا، أو من حيث كان خَلْقًا، أو من حيث كان كسبًا وخَلْقًا، أو غير مُوجبة له ألبتّة. وإن لم تُوجبه، فيجب أن يجوز أن يخلق القدرة في زيد، فلا يكون مكتسَبًا. وفي هذا إبطال القول بالكَسْب، وترك لمذهبهم. وإن كانت تُوجبه من حيث كان خَلْقًا وكسبًا، فكما كان القادر بها مكتسبًا للفعل، يجب أن يكون خالقًا له؛ لأن القدرة له، فيما تُوجبه، يجب أن تُضاف إليه، وهذا يوجب كون العبد مكتسبًا خالقًا. وإن كانت تُوجب من حيث كانت كسبًا فقط، جاز أن يُحدثها الله تعالى في المكتسَب. ولا يخلق الفعل؛ لأن خَلْق الفعل منفصل من القدرة، فيؤدّي ذلك إلى كون العبد مكتسبًا للفعل، وإنْ كان غير مخلوق لله تعالى.

وهذا إمّا أن يوجب صحة ما نقوله، أو كون المعدوم كسبًا؛ وكون المعدوم كسبًا، مُحال؛ فتجب صحة ما نقوله في هذا الباب.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

ولا يمكن أن يقال: إنه يستحيل أن يخلق تعالى القدرة إلّا ويخلق الفعل؛ كما لا يخلق الجسم، إلا ويخلق الكون؛ وذلك لأن الجسم مضمن بالكون، فيصح ذلك فيه، والقدرة ليست مُضمنة بالفعل؛ لأنه لا حال لها تقتضي استحالة حصولها إلّا ومعها، ولا هي تحتاج في الوجود إلى الحركة؛ لأنه كان يجب صحة وجودها مع عدمه.

ولا يصحّ أن يقال: إنّ فاعل القدرة ملجأ إلى فعل الحركة، فكيف يقال: إنه متى خلقها، فلا بدّ من أن يخلق الحركة.

[الدليل السابع والعشرون](١)

لو كان تعالى هو الخالق والمُحدث لأفعال العباد، لأدّى هذا الاعتقاد إلى أن لا يعرف القديم أصلًا؛ لأن طريق معرفته هو الاستدلال بفعله عليه. فإذا لم يثبت هذا القائل، في الشاهد، حاجةَ المحدَث إلى مُحدِث، لم يمكنه حمل الغائب عليه، فلا يمكنه أن يستدلّ على حاجة المُحدثات التي يتعذّر وقوعها من جهتِنا على أنّ لها مُحدثًا، فقد صحّ أن ذلك يمنع من معرفة القديم أصلًا. فكيف يقال: إنّه الخالق لأفعالهم؟ وكيف يصح اعتقاد فرعٌ يؤدّي إلى هدم أصله؟ وقد بيّنّا صحة هذه الطريقة عند الدّلالة على إثبات المُحدِث والفاعل، فلا وجه لإعادته.

ويجب أن لا يمكنهم العلم بأنه تعالى قادر؛ لأن طريق ذلك أنّ حدوث الفعل في الشاهد لمّا لم يصح إلّا من قادر، فكذلك في الغائب؛ فإذا نَفُوا، في الشاهد، الفاعلَ والمحدِثَ، فقد أفسدوا هذا الطريق على أنفسهم. ويجب أن لا يمكنهم أن يستدلّوا على أنه عالم، وعلى أنه حيٌّ سميعٌ بصيرٌ موجودٌ؛ لأنّ جميع ذلك إنما يتوصّل إليه بالفعل، وأنه إذا احتاج إلى فاعله احتاج إلى كونه على بعض الصّفات؛ وذلك مما لا يتأتّى لهم. ويجب أن لا يصحّ لهم العلم بأنّه واحد؛ لأنّ الأدلّة على ذلك موقوفة على القول باستحالة كون مقدورٍ واحد من قادرَيْن؛ وذلك لا يصح لهم، مع قولهم: إنّ فعل العبد

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

مخلوقٌ لله تعالى، وقد شرحنا القول في ذلك. وإذا لم يصح لهم معرفته تعالى بتوحيده، فبأن لا يصح لهم معرفة عدله أوْلى، لأنه فرعٌ على التوحيد، أو كالفرع عليه.

وهذه الجملة تُغني عن تفصيل القول في مسألةٍ مسألةٍ منه.

[الدليل الثامن والعشرون][١]

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لم يجز أن يكره شيئًا منها؛ لأن الحكيم لا يجوز أن يفعل ما نَكره، كما لا يجوز مع السلامة أن لا يفعل ما نريد. وفي عِلْمنا بأنه قد كره كثيرًا من أفعالهم؛ لأن ما ثبت أنه نهيٌ عنه لفقد كرهه دلالةٌ على فساد قولهم في ذلك.

[شُبهــة]

وليس له أن يقول: يَحْسُن ويصحّ أن يُكْره بعضُها من حيث كان كسبًا للعباد؛ وذلك لأنّ كونه كسبًا لهم، لا يُخرج القديم تعالى من أن يكون خالقًا له. ومن حقّ الخالق والفاعل أن لا يجوز أن يكره ما وقع منه ألبتّة؛ لأن ذلك يستحيل. وقد ثبت أنه تعالى يكره المعاصي من أفعال العباد؛ وقد دلَلْنا على ذلك، وقد نطق الكتاب به أيضًا. وأجمعوا على القول بأنه يكره ما يُستغفر منه، ولذلك يقولون في الاستغفار: أستغفر الله مما يكره الله.

[شُبهــة]

فإن قال: إنه تعالى لا يكره كونه، وإنما يكره أن يكون المكتسب مكتسبًا له، أو يكره كونه قبيحًا إذا كان قبيحًا. والذي يمتنع في ذلك أن يكره الفاعل إيجاد فعله، فأمّا أن يكرهه، على بعض الوجوه مع كونه مريدًا له على وجه، فذلك جائز.

قيل له: إنّ الفاعل لا يجوز أن يكون كارهًا للفعل على الوجه الذي يُحْدِثه عليه. كما لا يجوز أن يكره حدوثه أيضًا، وإنما يجوز أن يكره كونه

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

على وجهٍ لم يحصل عليه. وقد دلَلْنا على أنه تعالى كره بعض أفعال العباد على وجوهٍ وقعت عليها، وذلك يصحّح ما قَصَدْنا إليه.

[الدليل التاسع والعشرون](١)

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لوجب في كل ما يستحقّ عليه أن يكون له تعالى حظٌّ في استحقاقه؛ لأنه لا يجوز أن يستحقّ عليه، من حيث كان كسبًا، الشيءَ؛ ولا يستحقّ ذلك عليه من حيث كان خَلْقًا. ولذلك لمّا استحقَّ المُحْسِن منا الشكرَ والمدحَ على اكتسابه عندهم، استحقّ القديم، جلّ وعزّ، مثله، على خلقه الإحسان؛ فكان يجب إذا استحقّ المكتسب الثواب والعقاب على اكتسابه، أن يستحقّه القديم، تعالى، على خلقه القبيح والحسن؛ لأن المستحقّ عليه واحد. وليس الوجه الذي لكونه عليه يستحقّ من الاختصاص بالمكتسب ما ليس له بالحقّ، فكان يجب أن يستحقّ تعالى على القبيح الذمّ والعقاب. فإذا استحال ذلك، وجب القضاء بأنّ ما أحال استحقاقه له يُحيل وقوع ما يستحقّ به، على الوجه الذي من شأنه أن يُستحَقّ به. وإنما يجوز أن يستحقّ الواحد منّا الثواب دونه؛ لأن الوجه الذي عليه يستحقّه لا يتأتّى فيه من حصول المشقّة وما يجري مجراها. وإنما صحّ أن يستحقّ العقاب على القبيح دونه، لو وقع القبيح منه؛ لأن ما يستحقّ عليه لا يجوز أن يقع منه بعينه، وإنما يقع منه غيره. وقد يختلف حكم الغير فيما يستحقّ بهما، لاختلاف فاعلهما؛ كما يختلف حكمهما بالأوقات، لاختلاف حال الفاعل. وذلك لا يتأتّى فيما ألزمناهم، فالكلام إذن مُتوجّه عليهم.

[الدليل الثلاثون](١)

لو كان تعالى خالقًا لأفعال العباد؛ لوجب، إن لم يصحّ أن يخلقه إلّا والعبد مكتسب، أن يكون العبد شريكًا له في خَلْقه، كما لو قال قائل: إنه تعالى لا يصح أن يخلق السمٰوات، إلا بأن يكتسبها بعضُ العباد، لكان قائلًا بأنه شريكٌ لله، ولوجب كونه كافرًا.

---

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

وقد بيّنا الكلام في ذلك من قبل، وبيّنا أنّ الملك لا يلزم عليه؛ لأنّا نقول: إنّ العبد لا يملك ما يملكه الله تعالى في الحقيقة. ومتى قلنا، في الذات: إنها ملكٌ لله تعالى، وللعبد؛ فذلك مجاز، ولا يلزم عليه مشاركة زيد عمرًا في الخياطة وغيرها؛ لأن فِعْل أحدهما مميّز من فعل الآخر، ويستقلّ بنفسه.

[مقالة أبي هاشم]

وبيّنا أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، ذكر أن أقوى ما يمثّل به ذلك حمل زيد وعمرو ما لا يصح من أحدهما حمله؛ لأنه إنما قيل له شريكه، من حيث لم يصح منه إيجاد فعله إلا بأن يقع من صاحبه الفعل. وهذا المعنى قائمٌ في الكسب، لو كان خلقًا لله تعالى. وبينَّ أنّ هذا الإلزام موقوفٌ على عبارة ليس في إطلاقهم لها إلّا ما فيه من الشناعة، ومخالفة الأُمّة؛ وإلّا فالكلام عليهم عند إطلاقها، كَهُوَ عند امتناعهم منها.

[ما أشار إليه أبو علي من كلام أبي هاشم]

وشيخنا أبو علي، رحمه الله، قد أشار إلى أن ما ذكره أبو هاشم، رحمه الله، لا يكون شركة في الشاهد؛ لأن أحد الفعلين يتميّز من الآخر. وإنما تحصل الشركة فيما لا يتميّز ما لأحدِ الشريكين عن صاحبه؛ كأجزاء الأموال، وكالتصرّف فيها. قال رحمه الله: فيجب لو كان الكسب خلقًا لله، سبحانه، أن يكون المكتسَب شريكًا له؛ لأنه لا يصح معنى التمييز فيه، ويتعذّر لزوم ذلك لمن يقول: إنه تعالى يجوز أن ينفرد بخلق ما يجعله كسبًا لغيره، وإنْ كان لزومه لهم على طريقة أبي علي، رحمه الله، أقرب.

[الدليل الواحد والثلاثون][١]

لو كان تعالى هو الخالق لأفعال العباد، لوجب أن يشتقّ له من الأسماء والأوصاف ما يجري على الفاعل من حيث فعل، وعلى المكتسِب عندهم من

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

حيث اكتسب، سواء كان ذلك الاسم مشتقًّا من الفعل بمجرّده أو من الفعل بكونه على صفة، أو من واحد الفعل، أو من جملة منه، أو من الفعل إذا قصد به بعض الوجوه، أو منه إذا لم يقصد به ذلك؛ لأن اختلاف هذه الوجوه لا يُخرجها أجمع من أن يكون الاسم المشتقّ منه يجري على الفاعل من حيث فعل. وهذا يُوجب وصفه تعالى بأنه ظالمٌ جائرٌ بما فعله العباد، وقائلٌ ومتكلّمٌ ومُجبر بما فعله جَبْرًا؛ وذلك فاسد، فيجب القضاء بأنه لم يخلق أفعالهم أصلًا.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنكم بَنَيْتم هذا الكلام على أُمور، منها: أنّ فاعل الظلم في الشاهد لا بدّ من أن يُوصف بأنه ظالم. ومنها: أنّ القديم تعالى لو خلق الظلم، لوجب أن تكون حاله كحال الواحد منّا في ذلك. ومنها: أنّ ما لأجله وُصِف بأنه ظالم هو لأنه فَعَل فاكتسب، وأن الفاعل والخالق هذا سبيله. ومنها: أن وصفه تعالى بأنه ظالم، لا يصح؛ وكل ذلك متنازَعٌ فيه، فدلُّوا على جميعه لنسلّم لكم الكلام.

قيل له: إنّ فاعل الظلم في الشاهد سُمّي ظالمًا، فواجبٌ بعد حصول المواضعة؛ لأن أهل اللغة أجروا ذلك عليه، فما دامت اللغة ثابتة فهذا الاسم واجبٌ لفاعل الظلم. ويُعتبر تقدّم اللغة والمواضعة في وجود هذا الاسم بمنزلة تقدّم كمال العقل في استحقاق الذمّ بفعل القبيح. وكما يجوز وقوع الظلم، ولا يُسمّى بذلك بأن لا تحصل المُواضعة، فقد يجوز فعل القبيح قبل كمال العقل، ولا يستحقّ الذم، ولم يُخِلّ ذلك باستحقاقه بعد تقدّم كمال الفعل، فكذلك لا يخلّ ما ذكرناه في استحقاق الاسم بعد تقدّم المواضعة.

وقد بيّنا من قبلُ أنّ المواضعة لا يقع فيها اختصاص، فلا يجوز أن يقال: إنهم وصفوا فاعل الظلم بأنه ظالم، ويكون هذا الوصف موقوفًا على فاعلٍ دون فاعل؛ لأن ذلك ينقض طريقة المواضعة وما يدعو إليه؛ لأن الداعي إليه، هو

التفرقة بين المسمّيات عند حصول الصّفات، أو حدوث المعاني؛ فلو جوَّزنا الاختصاص فيه، لأدّى إلى نقض هذه الطريقة. وكما لا يقع الاختصاص في هذه الأسماء في الشاهد، فكذلك لا يجوز أن يقع الاختصاص فيه في الغائب، بل يجب متى حصل في القديم تعالى ما يُفيده هذه التسمية، أن يكون الاسم جاريًا عليه. ولذلك قلنا: إنه متى صحّ الفعل منه، وجب وصفه بأنه قادرٌ. وقلنا للمجسَّمة: يجب أن يُوصف، إنْ كان طويلًا عريضًا عميقًا، بأنه جسم؛ وإن لم يكن كذلك، فيجب أن لا يُوصف به. وقلنا: إن إثبات الاسم مع عدم فائدته، كنَفْي الاسم مع إثبات فائدته؛ فلو جاز أن يُوصف بأنه جسم، وإنْ لم يكن طويلًا عريضًا عميقًا، لجاز كونه طويلًا عريضًا عميقًا، ولا يسمّى بذلك. وبهذه الطريقة، أبطلنا قول جَهْم والناشىء في الأسماء والصفات. فإذا ثبت ما ادَّعيناه أوّلًا من أن فاعل الظلم يُوصف بأنه ظالم، فإنّ الغائب كالشاهد، كما أنّ بعض الشاهد كبعض.

[شُبهــة]

فإن قيل: إنّ جميع ذلك لا يتمّ إلّا بعد أن يُبيِّنوا أنهم وصفوا الظالم ظالمًا من حيث فعل أو اكتسب، وإلّا فلقائلٍ أن يقول: إنّ الشاهد يختصّ بذلك الوجه لا يوجد في القديم.

قيل له: إنّ أهل اللغة قد وصفوا، مَنْ وجدوه يقع الظلم منه بحسب قصده وإرادته ودواعيه، بأنه ظالمٌ؛ ومَنْ يقع منه القول والكلام على هذا الوجه، بأنّه متكلّم قائل، فلا يخلو من أن يكونوا وصفوه بذلك؛ لأنه قد حصل بالظلم والقول على حالٍ فارق بها غيره، فقصدوا به التفرقة بين جملةٍ من جُمَلِهِ، كما نقوله، في وصفهم للعالم، بأنه عالمٌ؛ أو وصفوه بذلك، لأن للظلم والقول خلافه، فيكون بمنزلة قولنا: متحرّك، في أنه يُوصَف به المحل لحلوله فيه؛ أو وصفوه بذلك، لأن الظلم حلَّ في بعضه مِنْ جارحةٍ وآلة، كما يوصف بأنه أخرس على هذا الحدّ؛ أو وصفوه بذلك، لأنه فعل ما نُهِيَ عنه؛ أو وصفوه بذلك، لأنه فعل ما ليس له فعله، أو وضع الشيء

في غير موضعه؛ أو وصفوه بذلك، لأن الظلم جُعِل ظلمًا له؛ أو وصفوه بذلك، لأنه تفرّد بفعله؛ أو وصفوه بذلك لأنه فعله من حيث كان ظلمًا؛ فأيّ فاعل فَعَلَه على هذا الوجه، لا يُوصف به؟ أو وصفوه بذلك لِما يقوله من أنه فَعَل الظلم واكتسبه، فإذا ثبت أنه وُصِف بذلك لهذا الوجه الآخر، فقد صحّ ما أوردناه.

ويجب أن يُوصَف تعالى بذلك، من حيث خَلَق؛ لأنّ كل اسم يستحقّه المكتسِب لأنه اكتسب، يستحقّه تعالى لأنه خَلَق. ولولا أنّ ذلك كذلك، كان لا يمتنع أن يُوصف بأنه عادل، مُحسن، متكلّم، مُجبر بما خلقه، منفرد به من حيث استحال عليه الاكتساب. وثبوت ذلك، عندهم، يبيّن صحة ما ذكرناه، وإنْ كنا إنما نذكر ذلك على جهة الإلزام لهم، وإلّا فالغائب كالشاهد عندنا في هذا الوجه. ولكن القصد بالكلام، لما كان ألزامهم القول بأنه تعالى ظالمٌ، أوردناه على طريقتهم، ولا يجوز أن يكون المستفاد بوَصْف الظالم بأنه ظالم، وكونه على حالٍ بالظلم والقول؛ لأن الفاعل، ليس له، بكونه فاعلًا، حالٌ، على ما دلَلْنا عليه من قبل؛ ولأنهم متى عرفوا وقوع الظلم منه بحسب قصده، وصفوه بذلك، وإن لم يعرفوا أمرًا زائدًا، ولا اعتقدوه. وفارق ما نقوله في العالم، لأنهم وصفوه بذلك عند عِلمهم بتأتّي الفعل المُحكم منه، وإن لم يعرفوا أنّ هناك عِلْمًا يُحيل بعضه على ما دلَلْنا عليه من قبل. ولو صح هذا القسم، لكان الإلزام، كما يجب ذلك في وصفه تعالى بأنه عادلٌ أو متكلّم. ولا يجوز أن يكون المُستفاد بذلك حلول الظلم والقول؛ لأنه كان يجب أن تُوصف اليد التي حلّها الظلم بأنها ظالمة، واللّسان الذي حلّه الكلام بأنه قائل؛ بل كان يجب وصف محل القيد والشحّ بأنه ظالمٌ دون فاعله، بل كان يجب بأن يستحيل حصول ظالم في العالم؛ لأنه يبعد حصول جملة الظلم في محلٍ واحد، كما يتعذّر حصول جملة حروف الخبر والقول في محل. وبمثل ذلك يبطل القول بأنه وصف بذلك؛ لأن الظلم حلَّ في بعضه، لأنه كان يجب أن تكون الجارحة ظالمة، واللّسان قائلًا، على ما بينّاه. ولا يجوز أن يُوصف بذلك لأنه فعل ما نُهِيَ عنه؛ لأن أهل اللغة يقولون: ظلم من حبّه، والنهي لا

يصح فيها؛ ولأن مَن اعتقد منهم، النهي، ومَنْ لم يعتقده، يصف، فاعل الضرر الخالي من نفع ودفع ضرر واستحقاق، بذلك. ولأنهم يعلمون ذلك، ويجوّزون الاسم على فاعله، قبل الفكر والتدبّر، اللذين لولاهما لم يعرف النهي والناهي. ولا يجوز أن يُوصف بذلك؛ لأنه تجاوز ما حُدّ له ورُسِم، لما ذكرناه من الوجوه، سيّما ومَنْ يتعلّق بذلك إنما يعني حدّ القديم ورسمه، دون غيره. ومَنْ لم يخطر له ذلك بالبال، يَصِفُ فاعل الظلم بذلك؛ لأنه فَعَل ما ليس له فِعْله، لأنّهم وصفوا الحيّة بذلك، ولا تُوصَف بأنها تفعل ما ليس لها فِعْله. ولأن عندهم أن العَبْث ليس لفاعله فِعْله، ولا يُوصف بأنه ظالم، نحو أن يقول الرجل طول نهاره: السماء فوقي، والأرض تحتي. لأنهم يُعدّونه عابثًا، فاعلًا ما ليس له فعله، ولا يصفونه بأنه ظالم. ولأن الواحد منهم لو أطعم غيره ما هو مضطرّ إليه أو في وقت وجوب قضاء الدَّيْن عليه، لعدوّه فاعلًا ما ليس له فِعْله، ولا يصفونه بأنه ظالم.

ولا يجوز أن يكون المُستفاد، بوصفه بأنه ظالمٌ جائر، وضعه الشيء في غير موضعه، لما ذكرناه؛ لأنهم قد يعتقدونه واضعًا للشيء في غير موضعه، ولا يصفونه بذلك، على ما تقدَّم القول فيه. ووصفهم السّهم، إذا زال عن سِمَته بأنه جائز، مجازٌ عندنا؛ لأنهم لا يصفون كلّ ما زال عن سِمَتِهِ بذلك. فلا يصفون الحجر المرميّ بذلك، ولا غيره، فعُلِم أنه مجاز، وإلا كان يشيع في هذه الفائدة. ألا ترى أنّه لما أفاد وقوع الجور منه، استمرّ في كل مَنْ فعل الجور؟

[وصف المجبّرة للسحاب بأنها ظالمة]

وأمّا وصفهم السحاب[1] بأنها ظالمة، إذا جادت بالمطر في غير حينه، فمجاز؛ لأنه لو كان حقيقة لاستمرّ في كلّ ما له حكم، وحصل له ذلك أو به

---

(١) السَّحاب: هو انعقاد البخار بالبَرَد. (الحدود والفروق ص ٧٦). وهو جسم منعقد من البخار يتصاعد من الأرض لطيفًا، ثم يتكاثف من التئام بعضه إلى بعض، وهو جسم لا صوت له. (رسائل إخوان الصفا ٣/ ٩٦).

في غير الوقت المُعْتاد، حتى يقال، في الشجرة إذا تأخّر نضج ثمارها، بأنها ظالمة؛ فعُلِم بذلك، أنّه استعمل فيها تشبيهًا بفاعل الظلم لمّا كان المبتغي منها المطر في حين ما خطأ به، كما أخطأ الظالم طريق العدل فأقدم على الظلم. فصحّ بذلك، أنّ وصف الظالم بأنه ظالم، يفيد في الحقيقة أنه فعل الظلم دون سائر ما ذكرناه من الأقسام.

[تأويل لأبي علي الجبائي]

وقد قال شيخنا أبو علي، رحمه الله، في قول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ﴾ [مريم: الآية ٣٥]، وفي قوله: ﴿لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا﴾ [الأنبياء: الآية ١٧]، أنه كان يجب لو اتّخذ ذلك، أن يكون ظالمًا، لأنه فعل ما ليس له فِعْله. ولو كان ظالمًا، لم يخلُ من أن يكون ظالمًا لنفسه، أو للواحد منّا، أو للَهْو. وقد عُلِم فساد جميع ذلك؛ لأن اتّخاذه الولد واللّهو لا يؤثّر فينا، فكيف يكون ظالمًا لنا؟ ولا يصح كونهما مظلومَيْن، ولا كونه تعالى مظلومًا. وهذا أيضًا يُبطل قولهم: إن الظلم هو فِعْل ما ليس له فعله.

ولا يجوز أن يوصف بذلك، لأنه جعل الظلم طلمًا له، على ما يتعلّق به المُجبّرة؛ وذلك لأن قولهم أنه جعله ظلمًا له لا يخلو من أن يرجعوا به إلى أنه فِعْله فقط، أو يرجع به إلى أنه جعله على صفة. ولا يصح أن يريدوا بذلك أنه فعله فقط؛ لأنه كان يجب أن يكون الواحد منّا ظالمًا به لأنه فَعَل، وفي هذا إبطال قولهم: إنه حصل ظالمًا؛ لأنه جعل ظلمًا له، فلا بدّ من أن يريدوا به صفة زائدة. ويجب أن يصح منه تعالى أن يفعله ولا يجعله ظلمًا له. وهذا يُوجب صحة ما ألزمهم شيوخنا، من أنه كان يجب أن يجوز أن يجعله كسبًا له، ولا يجعله ظلمًا له؛ بل يجعله ظالمًا لنفسه، أو ظلمًا لأحد، أو ظلمًا لغير المكتسب، أو ظلمًا له ولغيره. وكل ذلك فاسد.

ولا يمكنهم أن يقولوا: إنّ جعله الظلم ظلمًا لزيد هو بأن يجعله كسبًا له؛ لأن جعله كسبًا له يرجعون به إلى أنه أوجد فيه القدرة عليه، فصار كسبًا بذلك، وأنه جَعْلُه ظالمًا، لا يجوز أن يرجع به إلى ذلك عندهم، كما لا يُرجع بجعله العدل عدلًا إلى ذلك. وإذا لم يُرجع به إليه، لزم سائر ما قدّمناه.

[إلزام لشيوخ القاضي]

وقد ألزموهم على هذه العلّة، أن يتفرّد تعالى بالظلم، فلا يكون ظالمًا بأن لا يجعله ظلمًا لنفسه. وبيَّنوا أنهم إن ارتكبوا ذلك، لَزِمَهم مثله في العدل والجَبْر وغيره. وهذا يؤدّي إلى أن ينفرد تعالى بكلّ ذلك، ولا يستحقّ منه شيئًا من الإنصاف.

ومما يبيّن فساد هذا القول، إنّ أهل اللغة قد يَصِفُون فاعل الظلم بأنه ظالم، وإن لم يعتقدوا، في ظلمه، أنّ جاعِلًا قد جَعَلَه ظلمًا له، ولا خطر ذلك لهم بالبال؛ فكيف يصح أن يجعل ذلك فائدة لهذه الصفة؟ مع عِلْمنا أنهم متى عرفوه، وعَلِموا وقوع الظلم بحسب قصده ودواعيه، وصَفوه بذلك مع الجهل بسائر ما ذكرناه؟

ويبيّن فساده، أنّ طريقة الاشتقاق من الأفعال، عندهم، لا تختلف، وإن اختلفت الأفعال والأوصاف المشتقّة منها؛ فكان يجب، على هذه العلّة أن لا يُوصف تعالى بأنه عادلٌ، إلا بأن يُجعل العدل عدلًا له. فإذا بَطُل ذلك، ولم يرجع في وصفه بأنه عادل إلّا إلى أنه فعل العدل، فبأن يجب ذلك في الشاهد، أوْلى؛ لأنه لا يجوز إثبات صفة مشتقّة من الغائب إلّا وهو ثابت في الشاهد، فهذا إمّا معلومًا، وإمّا معتقَدًا. ولا يجوز أن يُوصف بأنه ظالم؛ لأنه تفرّد بفعل الظلم، لأن ذلك لا يُوجب، على قولهم، أنْ لا يوصف الإنسان بأنه ظالم، لأنه لم يتفرّد عندهم به.

وبعد، فإن الذي يطلب تعليله هو الظالم في الشاهد، لأنّا من الشاهد نتطرّق إلى الغائب في الأسماء خاصّة؛ لأن أهل اللغة، إنما وضعوا الأسماء فيما عَقِلوه في الشاهد أوّلًا، ثم أُجريت على ما غاب عنهم. فإذا صحّ ذلك، وَعَلِمْنا أنه لا يمكنهم أن يتقوّلوا في الشاهد أنه إنما كان ظالمًا لتفرّده بالظلم؛ لأن مذهبهم ينقض ذلك، فيجب فساد تعلّقهم بذلك. على أن أهل اللغة متى عَلِمُوا وقوع الظلم بحسب قصده ودواعيه، وصفوه بذلك، واعتقدوا أنه المتفرّد بذلك أوّلًا، فلا يجوز إدخال ذلك في فائدة الصفة.

ومما يبيّن فساد ذلك، أنّهم كلّهم أو كثيرٌ منهم قد اعتقدوا، في الفعل، أنّ الجماعة تشترك فيه من ظلمٍ وغيره، وتصفُ كلّ واحدٍ منهم بالاسم المشتقّ منه. وقد بينّا أنّ الأسماء عندهم تتبع الاعتقاد، ويصح الاستدلال به فيما اعتقدوه، كما يصح ذلك فيما عَلِمُوه. وهذا مثل اعتقادهم، في الثقيل، أنّ الجماعة حملته؛ وفي المقبول، أن الجماعة قَبِلَتْه. وإن لم يميِّزوا فعالهم، بل اعتقدوا فيه أنه فعلُ واحدٍ واقع من جماعة. وقد صح، في مثل ذلك، أن يشتبه على كثيرٍ من أهل النظر، فلا يمكن أن يدفع اشتباهه عليهم، وإن كانوا قد جوَّزوا، في الاسم، على ما ذكرناه.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: أنّ محصول قولهم: إنه إنما وُصِف بذلك لتفرّده به إذا فعله وخلقه، ولم يجعله كسبًا لغيره، وُصِف بذلك. قال، رحمه الله: وهذا لا يصح؛ لأن الأسماء المشتقّة لا تتبع النفي، وإنما تتبع الإثبات. وقد عُلِم بأن القول، بأنه لم يجعله كسبًا لغيره، يفيد النفي؛ فلا يصحّ الاشتقاق منه، فإذن يجب أن تكون هذه الصفة مشتقّة من فعله له. يبيّن ذلك أنه قَبْل أن يفعله، لم يجعله كسبًا لغيره، كَهُوَ بعد فِعْله له، ولم يُوصف بالصفة المشتقّة، ولمّا فعله وُصِف بذلك، فيجب أن يكون المستفاد به ما يجاوزه الاشتقاق ويتعلّق به.

[مقالة أخرى لأبي هاشم]

وقال، رحمه الله: كان يجب إذا جعله كسبًا لزيد، ولم يجعله كسبًا لغيره، أن يكون قد حصل فيه الوجهُ الذي يوجب الاشتقاق، والوجهُ الذي يمنع منه؛ وهذا مستحيل، فبَطُل ما تعلّقوا به. وهذا الوجه يمكن فيه الشغب، والأوّل هو المُعتمد في هذا الباب.

ومما يُبطل تعلّقهم بهذه العلّة، أنهم قد وصفوا القديم، تعالى، ممّا جعله كسبًا للعباد؟ واشتقّوا له منه أسماء، فقالوا: إنه تعالى مضلّ بما جعله كسبًا لهم من الضلال، وأنه مُحسن مُنْعم نافع بما خلقه كسبًا لهم من الإيمان. وذلك يُبطل تعلّقهم بهذه العلّة.

ومما يُبطل ذلك، أنّ وصفه بأنه ظالمٌ يجب أن يكون مأخوذًا من كون فعله ظلمًا. وعندهم، أنه تعالى المتفرّد بجعله ظلمًا، كما أنه المتفرّد بخلقه. فكما يجب، عندهم أن يُوصف تعالى منه بأنه خالق، فكذلك يجب أن يُوصف بأنه ظالم، وأن يُخصّ بذلك دون العبد؛ لأنه مدخلٌ له في كون الفعل ظلمًا.

[استدلال أبي هاشم على تنزيه الله تعالى من الظلم بآية قرآنية]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أنّ تنزيهه تعالى نفسه عن الظلم، بقوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّامٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [آل عِمرَان: الآية ١٨٢]، وغير ذلك، يدلّ على أن الظالم هو فاعل الظلم، وإلا لم يكن لهذا التنزيه معنًى؛ لأنه، على قولهم، قد وقع منه الظلم كلّه، فلا وجه إذن للتنزيه. ولا يجوز أن يقول: إنه إنما يوصف بذلك؛ لأنه فعله من حيث كان ظلمًا؛ لأن ذلك يوجب، على قولهم، أن لا يوصف العبد بذلك، على وجهٍ من الوجوه. ونحن، إنما نتكلّم على ما لأجله يوصف الواحد منّا في الشاهد بأنه ظالم، ثم نتوصّل بعد ذلك إلى الكلام في الغائب.

وبعد، فإنهم يَصِفُون فاعلَ الظلم بأنه ظالم، وإن لم يخطر لهم بالبال أكثر من أنه فعله، ووقع بحسب قصده؛ لأن الكلام في أنه فعله، من حيث كان ظلمًا، وأنّ ذلك يتعلّق بالفعل أوْ لا، مما يتوصّل إلى معرفته بالاستدلال. على أنّ هذا الوجه إن ثبت، لزمهم عليه وصفه تعالى بأنه ظالم؛ لأنه، على قولهم، قد فَعَله من حيث كان ظلمًا. فإذا بَطُلت هذه الوجوه أجمع فيما يفيده وصف الظالم بأنه ظالم، علم أنه إنما يفيد أنه فعله، فيجب، في كلّ مَنْ فعل الظلم، أن يُوصف بذلك.

[شُبهــة]

فإن قال: إنّ عندنا أنّ العبد غير فاعلٍ في الحقيقة، فيجب أن لا يصح أن يفيد ذلك.

قيل له: إنّ الغرض بهذا الكلام، أنّهم يُتْبعون هذا الاسم علمَهم واعتقادَهم أنّ الظلم وقع بحسب قصده وإرادته؛ لأن هذا طريق كونه فاعلاً. وإن كنّا ننتهي نحن في تلخيص فائدة الاسم إلى ما لم ينتهوا إليه، لعِلْمنا بأنهم لو انتهوا إليه لعلّقوا الاسم به.

وبعد، فلو ثبت أنهم وصفوا الظالم بأنه ظالم؛ لأنه مكتسب، للزمهم ما ذكرناه في القديم؛ لأنّ عندهم أنّ كل اسم يوجد للمكتسب من كونه مكتسبًا، يجري على الخالق الفاعل؛ ولذلك يصفون القديم تعالى، بأنه مُنْعم مُحْسن عادل مُجْبر. والاكتساب والخلق، عندهم، كالشيء الواحد فيما يقتضي الاشتقاق، أو يَمْنع منه.

ومما يبيّن هذه الطريقة أنه قد ثبت، فيما يتفرّد به تعالى، أن تشتقّ له منه أوصاف؛ فيجب أن يشتقّ له ذلك، وإن جعله كسبًا لغيره؛ لأن ما لأجله اشتقّ له الوصف وهو متفرّد، حاصلٌ فيما جعله كسبًا من خلقه وإحداثه إيّاه على جميع الوجوه، فلو كان جعله كسبًا لغيره يؤثّر في بعض ما يشتقّ له إذا انفرد به، لا بدّ في سائره؛ فكان يجب أن لا يوصف من كسب العباد، بأنه خالقٌ مُحدث. فإذا لم يصحّ ذلك، من حيث لم يؤثّر جعله كسبًا لهم في كونه خالقًا له عندهم؛ فكذلك يجب إجراء سائر الأوصاف عليه، من حيث كان اكتساب العبد لم يُخرج القديم، تعالى، من كونه مُحْدِثًا له على تلك الصفة.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إنّ كل صفة مشتقّة من الفعل تجري مجرى الذمّ لا تجري على القديم؛ لأنه يفعل الفعل على وجهٍ يكون مصيبًا بفعله. وإنما يشتقّ ذلك، لم يخطىء في الأفعال. وكما أنه تعالى لا يُوصف بأنه مُخطىء من حيث يقع فعله على الوجه الذي نريد، ويُوصَف العبد بذلك، فكذلك القول في سائر الصّفات المُفْضِية للذمّ.

قيل له: يجب، على هذه العلّة، أن يكون العبد متى عَلِم الظلم ظلمًا، وعلى سائر صفاته، وقع منه على ما أراد أن لا يوصف بأنه ظالم؛ لأنه مُصيبٌ

بفِعْله، على قولهم، غير مُخْطِىء. وهذا باطل؛ لأن مَنْ هذه حاله بأن يستحقّ الذمّ والأوصاف المنفيّة عنه، لإقدامه على الظلم، مع العِلْم، أوْلى من غيره. ويجب أن يكون تعالى، من حيث فعل الظلم ظلمًا، أن يُوصَف بما يشتقّ منه، كما يوصَف بأنه خالق. وكما أنّ كونه غير مُخطىء بذلك، لا يمنع مِنْ وصفه بأنه خالقٌ مُحدث فاعل، فكذلك يجب أن لا يمنع مَنْ وصفه بأنه ظالم، على قولهم.

على أنّ وصف المُصيب بأنه مُصيب، قد يُراد به وقوع فِعله على ما أراد، وقد يُراد به أنه فعل حسنًا؛ وكذلك وصفه بأنه مُخطىء. والذي يبني على الذم أو المدح، من ذلك، ما أفاد كونه فاعلًا لحسنٍ أو قبيح، دون ما أراد وقوع المراد على ما أراد، وعلى خلافه. وهذا يُوجب كونه تعالى مُخْطئًا بفعل الظلم، على قولهم، من حيث فعل القبيح. وأنْ كون قولهم: أنه فعله، من حيث كان ظلمًا قبيحًا، مؤكّدًا لكونه مُخطئًا. فقولهم: بأنه مصيب بفعله، من حيث وقع على ما أراد، لا يؤثّر في هذا الإلزام؛ لأنه لا يوجب خروجه من كونه فاعلًا لقبيح، وكونه مُخطئًا، على هذا الوجه.

[شُبهــة]

فإن قيل: إذا جاز أن يفعل تعالى الحركة والسواد ولا يكون متحرّكًا ولا أسود، والولد ولا يكون والدًا، واللِّحية ولا يكون ملتحيًا، والخضوع والعبادة ولا يكون خاضعًا عابدًا؛ فهلّا جاز أن يفعل الظلم، ولا يكون ظالمًا؟

قيل له: إنّ الذي يجب فيه ما ذكرناه، هو كل صفة أخرى على الفاعل من حيث فعل، فأمّا ما أجري عليه، وأُفيد به غير ذلك، فغير واجبٍ فيه ما ذكرناه. وعلامة ذلك أن نعتبره بأن يستحقّه تعالى، لو تفرّد، فيُحكم باستحقاقه له، وإنْ جعله كسبًا، على قولهم، أو نعتبره بأن يستحقّه الواحد منّا، متى فعله، وأن نرجع الاستحقاق إلى جملته لا إلى كل جزءٍ منه، وأن يستحقّه، حلَّ في بعض أو في جسمٍ منفصل منه، إلّا أن يكون لحلوله في بعضه مدخل فيما يفيد التسمية. وقد ثبت أن الظالم إنما يُوصف بأنه ظالمٌ، من حيث فعل الظلم،

على ما قدَّمناه؛ فيجب وصفه تعالى بذلك، لو كان فاعلًا للظلم، وكذلك في سائر الأوصاف المشتقّة.

فأمّا المتحرّك، فإنما وُصِف بذلك لحلول الحركة فيه، أو لأنه قد حصل في مُحاذاة بعد أن كان في غيرها بلا فصل، وكِلَا الوجهين يُفيد كون الموصوف جوهرًا ومحلاً. وهو تعالى، وإنْ فعل الحركة، فليس هذه حاله، فكيف يجب أن يكون متحرّكًا؟ يبيِّن ذلك، أنّ المتحرّك هو بعض الإنسان لا الإنسان، والفاعل المُحرّك هو الإنسان دون بعضه، وهو يُحرّك إحدى يديه ويسكن الأخرى، فيكون مُحرّكًا مسكّنًا. ويستحيل كونه متحرّكًا ساكنًا لما أفاد حالَيْن ضدَّيْن. والمضطرّ إلى الحركة يكون متحرّكًا أو بعضه متحرّكًا؛ كما أن المختار يكون بهذه الصفة. وكل ذلك لا يتأتّى في وصف الظالم بأنه ظالم؛ لأنه لو كان مضطرًّا إليه لَمَا وُصِف بذلك، كما يُوصَف به إذا اختاره، ويُوصَف بذلك حلّه الظلم أو حلّ غيره، وتوصف بذلك جملته، وإن وجد الظلم في بعضه. وتعلّق الذمّ به من حيث فعله، لا من حيث حلّ المحلّ الذي هو فيه، وكل ذلك يوجب الفَرْق بين الأمرَيْن.

وكذلك القول في كل اسم أُجري على المحلّ؛ لحلول معنًى فيه، كوصفنا له بأنه أسود وحامض ورطب، إلى ما شاكله؛ فأجرى القول في التفرقة بينه وبين وصف الظالم بأنه ظالم، على ما بيّناه.

ولا تُعتبر الألفاظ في باب الاشتقاق، فإنه يختلف في باب الفائدة، فيجب أن نعتبر كل واحدٍ بنفسه، لا بأن يُقاس على نظيره في الصفة والوزن.

فأمّا الوالد، فإنما كان والدًا لخروج الولد، أو ما منه يكون الولد منه، أو لأنه وُلِد على فراشه بحكم الشريعة؛ لا لأنه فَعَل الولد. وإلّا كان يجب أن لا يُوصف أحد في العالم بأنه والد؛ لأنه لا يجوز وصفه بأنه فَعَل الولد، ولا يصحّ ذلك منه. والقديم تعالى، إذا استحال عليه ما ذكرناه من الصفات؛ لأنها إنما تجوز على الأجسام، فيجب أن لا يُوصف بأنه والد.

فأمّا المُلْتَحي منّا، فإنما وُصِف بذلك لحصول اللِّحية منه في موضع مخصوص، ولذلك لو حصل الشعر في موضع آخر من جسمه، ولم يسمّ؛ لأنه

فعل اللِّحية. فإذا كان تعالى يفعلها ويُبْقيها، ويستحيل حصولها في بعضه، لم يجب أن يوصف بهذه الصفة، وإن وجب أن يُوصَف الواحد منا بها.

وكذلك القول في سائر الصّفات التي تجري على الواحد منّا، لا من حيث فَعَل، لكن لحصول بعض الأُمور في شيءٍ من أبعاضه، كوصفنا للإنسان بأنه أخرس، وأشلّ، إلى ما شاكله من الصّفات.

فأمّا الخاضع، فإنما وُصِف بذلك؛ لأنه فعل الخضوع. لكن الخضوع إنما يكون خضوعًا بأن يجعل في بعض الخاضع على وجهٍ مخصوص؛ لأنه الفعل الذي يظهر به أنه دون مَنْ خضع له؛ كالتطامن، وغيره من الأفعال. وذلك لا يصحّ إلّا بأن يكون حالّاً في بعضه، فإذا كان تعالى يستحيل ذلك عليه، لم يُوصف ما وقع منه بأنه خضوع. وإذا لم يُوصف بذلك، لم يَجُزْ أن يُوصف به؛ لأن «خاضع» مأخوذ من لفظ الخضوع، فإذا كان الفعل لا يُوصف به، فالفاعل بأن لا يُوصَف به أوْلى. ولا يمتنع وقوع مثل الخضوع، ولا يكون خضوعًا، كما لا يمتنع وقوع مثل الجبر، ولا يكون جبرًا.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: لو اضطر تعالى العبد إلى مثل الخضوع[١]، لم يُوصف بأنه خضوع، ولا وُصِف هو تعالى بأنه خاضع. وأظنّ أنه قد جوّز أن يُوصف العبد منه بأنه خاضع، ووقف في ذلك.

وما قدَّمناه أوْلى، لأنه يجب أن يُعتبر فيه، كونه فاعلًا وقاصدًا به، وجهًا مخصوصًا، وأن يكون الفعل ظاهرًا منه على وجهٍ يعلم به أنه دون المخضوع له.

فأمّا العابد، فإنما يُوصف بذلك؛ لأنه فعل العبادة، وإنما يكون الفعل عبادة متى خضع بها وبذلك للمعبود؛ وذلك لا يتأتّى إلّا بأن يحلّ العابد أو

(١) الخضوع: الخضوع والانخفاض تذلّل العبد في انطوائه على تعظيم الغير في عبادته أو طاعته. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٠).

بعضه، أو يكون في حكم الحالّ فيه؛ وذلك لا يتأتّى في القديم، سبحانه، فلا يُوصف، ما يفعله من هذا الجنس، بأنه عبادة، ولا هو بأنه عابد.

[مقالة أبي هاشم في العبادة]

وقد أجرى شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، الكلام في العبادة[1]، على الوجهين اللذين قدَّمناهما، لو اضطرّ تعالى العبد إليه، ويجب أن يقول على ما قلناه.

[مقالة أبي هاشم في الخبر]

فأمّا الخبر، فقد قال، رحمه الله: لو اضطرّ تعالى العبد إليه، وقصد العبد إلى الإخبار به، لم يكن مُخْبِرًا؛ لأنه لم يفعل الخبر. وقال، في موضعٍ آخر: يكون مُخْبِرًا، وكذلك قال في المخاطِب غيره.

وقد بينّا أنّ الأوْلى، أن يكون المُخْبِر من فِعْل الخبر، لا من فعل القصد؛ فمتى فَعَله وهو قاصد إلى الإخبار به، كان خبرًا. والأوْلى أن لا يُعتبر في ذلك، كون القصد من فعله، أو مِنْ فِعْل غيره. كما لا يُعتبر في الفعل المحكم، إلّا كونه عالِمًا فقط، سواء كان العلم من فِعْله أو من فِعل غيره.

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، في الخبر: إنه لا بدّ من أن يكون فاعله مخبرًا. فأمّا متى فعل مثل الخبر، فلا يجب أن يكون مُخبرًا، نحو أن يقول زيد: إنّ عمرًا قال: إنّ خالدًا في البيت، فليس بمُخْبِر عن خالد أنه في البيت، وإنما أخبر عن عمرو. وأنه قال ذلك أنه إنما قصد إلى الحكاية دون نفس الخبر، وإنْ كان عمرو مُخبرًا بذلك. وقد يجوز أن يكون عمرو كاذبًا بقوله: إنّ خالدًا في البيت؛ وزيد صادقًا بقوله: إنّ عمرًا قال: إنّ خالدًا في البيت. وقال رحمه الله: وإنما يلزم المجبّرة القول بأنه مُخْبِر بالخبر، متى قصد

---

(١) العبادة: هي النهاية والغاية في التذلّل والخضوع للغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٤). وهي ضرب من الشكر، وغاية فيه. (جمل العلم والعمل ص ١٢).

به الإخبار؛ لأنه إذا كان قادرًا على خلقه، على كلّ وجهٍ يقع عليه، فيجب كونه قادرًا على إيجاده خبرًا.

فعلى هذا الوجه، ألزمناهم أن يكون مخبرًا بخبرهم، صادقًا بصِدْقهم، كاذبًا بكذبهم، لا من حيث فعل ذلك فقط.

فأمّا ما يلزمهم من كونه قائلًا ومتكلّمًا بما فعله من كلام العباد، فلا يحتاج فيه إلى هذا الشرط.

فأمّا الكافر، فإنما يُوصف بذلك؛ لا لأنه فَعَل الكفر، لكن لأنه استحقّ العذاب. ولذلك يوصف بأنه كافرٌ الآن، وإن تقدّم وقوع الكفر منه، لمّا كان مستحقًّا للعقاب الآن. ولذلك لو تاب، لم يُوصَف بذلك، وإنْ كانت التوبة لا تؤثّر في وقوع الكفر منه؛ فلا يجب، لو فعل تعالى الكفر، أن يكون كافرًا؛ لأن استحقاق العقاب يستحيل فيه. وإنْ كانت هذه الصفة، لو اشتقّت من فعل الكفر، لم يجز إجراؤها على القديم تعالى؛ لأن ما يفعله، لا يكون كفرًا من حيث كان الكفر إنما يُوصف بذلك، لأنه يستحقّ به العقاب العظيم، أو يصحّ ذلك فيه.

[طريقة اللغة]

فأمّا على طريقة اللّغة، فلا يمتنع وصف كل مَنْ فعل التعطية بأنّه كافر، كما يُوصف بأنه مُعْطٍ، وكذلك القول في سائر الصّفات التي هي موضوعة لتُفيد الثواب والعقاب.

فأمّا ما يفيد المدح، فإنه يجري عليه تعالى؛ لأنه يستحقّ على أفعاله المدح، كما يستحقّه الواحد منّا متى خَلُص الاسم للمدح. فأمّا إذا أفاد معه ما لا يصحّ فيه تعالى، فيجب أن لا يُوصف به.

[مقالة أبي هاشم في أنّ الله تعالى لا يُوصف بأنه فاضل]

ولذلك قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: أنه لا يوصف تعالى بأنه فاضل، وإنْ فعل ضروب الفضل واستحقّ المدح العظيم؛ لأنه يفيد، مع المدح، تغيّر حال الممدوح، وذلك لا يصح في الله تعالى. وإنْ كان قد

ذكر في بعض المواضع ما يدلّ على أنه لم يستعمل في الله تعالى؛ لا لأنّ معناها لا يصح فيه، لكن من جهة السمع. وبيَّن أنه قد يفيد استحقاق المدح فقط.

فأمّا مَنْ فَعَل الطاعة، فإنما يجب أن يكون طائعًا، لأنها مُرادة للمطاع؛ فلو فعل تعالى الطاعة، أوْجب كونه مطيعًا، إلا أن هذا إنما يصح إلزامهم، متى ثبت أن الواحد منّا قد أراد منه الفعل، وصحّ أنه لا يشترط في ذلك أن يكون المطيع دون المُطاع.

[مقالة أبي عليّ وأبي هاشم]

وقد بيّنا أن شيخينا، رحمهما الله، يقرنان القول: بأن الترتيب في ذلك لا مُعتبر به، كما يُعتبر في الأمر؛ وأنه تعالى يجب أن يُوصف بذلك، إذا فعل ما أراده العباد، إلا أن يُوهم بالتعارف، فلا يُستعمل ذلك فيه للإيهام.

وبينّا أنّ الكتاب قد ورد بذلك، وهو قوله: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: الآية ١٨]. وقول الشاعر:

رُبَّ مَنْ أنضجت غيظًا، قلبَهُ   قد تمنّى لي موتًا لم يُطع[١]

يدلّ أيضًا على ذلك.

فأمّا ما يجري في الكتب، من أنه كان يجب أن يكون مطيعًا متى أراد الطاعة، فهذا إنما يجب إذا كانت الإرادة مُرادة للمطاع. وعلى هذا الوجه، كان الواحد منّا مطيعًا بالإرادة؛ لأن الله تعالى قد أرادها منه، كما أراد منه المراد نفسه. وما يمرّ في الكتب، من أنه كان يجب كونه مكتسبًا لو فعل الاكتساب، فتقريب؛ لأن المكتسِب لم يُوصف بذلك من حيث فَعَل فقط، وإنما وُصِف لأنه يُجيز بما فعله منفعة، أو يدفع به مضرّة؛ وذلك يستحيل في الله تعالى، فلا يجب، لو فعل اكتساب العباد، أن يكون مكتسبًا. وكذلك لا يجب، لو فعل

(١) من شعر لسويد بن أبي كاهل اليشكري، المفضليات ص ١٩٦ طبعة مطبعة المعارف سنة ١٣٦١هـ، وكانت في الأصل:
«رُبَّ من أنضجت غيظاً صدره   قد تمنى لي موتًا لم يطع»

الخطأ، أن يكون مخطئًا؛ لأن ذلك يفيد وقوعه، لا على الوجه الذي قصد إليه المُخطىء. فإذا وقع بخلاف قصد العبد، وجب كونه مخطئًا، ولو وقع على ما أراده الله، لم يجب ذلك فيه.

فأمّا وصفه بأنه مُخْطىء من حيث كان ما فعله قبيحًا، فإنما يُستعمل فيمن يفعله وهو عالمٌ بذلك، أو في حكم العالم. ولذلك لا يقال، في الصبيّ والبهيمة وإن فعلا القبيح، ذلك؛ فعلى هذا الوجه، يجب أن يُجري الكلام في الأسماء، وما يصح إلزامهم على قولهم، وما لا يصح، وما لا يرجع علينا في ذلك.

[إلزام لأبي هاشم]

[الدليل الثاني والثلاثون][١]

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم، رحمه الله، أن يخلق تعالى معجزة لكذّاب، فتكون حسنة بأن خَلَقها حَسنة، ويكون كِذْب الكذّاب حسنًا من حيث خلقه الله. وألزمهم، أن يجعل تعالى الكذب حسنًا، والجهل حسنًا، وأن لا يُؤمن على ذلك أن يكون قد كان في شريعة مَنْ تقدَّم، حَسُن ذلك أو قَبُح كل ما يَحْسُن منّا. وألزمهم، أن يكون ثواب الله للمؤمن وعقابه للكافرين، إنما كانا حسنين؛ لأن الله سبحانه إنما جعلهما حَسَنَيْن؛ فيجوز أن يعذّب المؤمن، ويُثيب الكافر، على وجهٍ يحسُن. وألزمهم، أن يُجعل الكذب صدقًا، وإنْ كان مُخْبِره لا على ما هو به؛ لأن أكثر ما فيه قَلْب جنسه، وقد جوَّزوا قلب الأجناس، وجوَّزوا أن تكون صفة الصدق إنما تُخالف صفة الكذب بالفاعل. وألزمهم، أن يكون الجهل علمًا. وألزمهم، أن تُقلب الأدلّة، فلا تكون أدلّة، وإنْ وقعت على ما هي عليه، وهذا يمنع من الاستدلال بها، وأن يُوثَق بما يحصل عندها من الاعتقادات. وألزمهم، أن نجعل ما ليس بدلالةٍ دلالةً، حتى نجعل قعود زيد دلالةً على أن عمرًا قادر. وألزمهم، أن لا يَحْدُث العلم عند النظر لواحد، وإنْ حدث لآخر؛ وفي بعض الأوقات، وإن حدث في غيره، وأن يحدث

(١) ورد في الأصل: وجه آخر.

لبعضهم، عنده، الجهل. وألزمهم، أن يَخْلُق تعالى القدرة على الكون في مكان الحِيَل في الإنسان، والحِيَل بحالة من الثِّقل، فيكون الثقيل كالخفيف في ذلك.

وتبيّن أنّ ذلك لا يرجع علينا، لأنّا نُثْبت هذه الأحكام لهذه الأفعال، إمّا لأنفسها أو ولوقوعها على بعض الوجوه، ولا يجوز كونها كذلك، من حيث جعلها الفاعل بهذه الصفة. وألزمهم، أن يخرج ضدّ الشيء ومُنًّا فيه من أن يكون ضدًّا له، بأن لا يجعله الله تعالى ضدًّا له. وكل ذلك بيَّنه على طريق لزوم ما يلزمهم من المسائل في هذا الباب، فلا وجه للإكثار فيه.

[مقالة شيوخ القاضي]

وقد ذكر الشيوخ، رحمهم الله، في ذلك وجوهًا ترجع في المعنى إلى ما قدَّمنا ذكره. منها قولهم: لو كان تعالى يفعل الجور والظلم؛ لوجب أن يكون كلُّ ظلم من عنده وكلُّ فسادٍ من قِبَلِه، فكان أحقّ بالذمّ من المُفسدين، بل كان يجب أن يكون هو المستحقّ للذمّ دونهم.

ومنها قولهم: لو كان الأمر، على ما قالوه، لوجب أن يكون تعالى أهلًا للفساد والظلم؟ لأن فاعل الشيء والمُقدم عليه، مع العِلم به، يكون أهلًا له؛ ولأنه ليس يجب قولنا: إنه أهلٌ لذلك، أكثر مما يصرّح به القوم؛ فليس لأحدٍ أن يمتنع من ذلك، كما قد يمتنع من القول: بأنه أهلٌ للإقدار؛ لأن في ذلك إيهام ما لا يجوز عليه.

ومنها قولهم: لو كان تعالى خلق أعمال العباد، لوجب أن يكون مُخطئًا بما هو خطأ قبيح؛ لأنه إن أجاز كونه مصيبًا بفعل القبيح الخطأ، لجاز كونه حكيمًا بذلك، ولجاز كون ذلك الفعل حكمه عدلًا حقًّا وإنْ كان قبيحًا؛ كما قالوا: إنه صواب، مع قبحه. ولو جاز كونه مُصيبًا بفعل القبيح، لجاز كونه صادقًا بفعل الكذب، وعاذلًا بفعل الظلم، ولأدّى ذلك إلى قَلْب حقائق الأشياء عمّا يعقل في الشاهد.

ومنها قولهم: لو صحّ أن يكتسب العبد ما يخلقه تعالى، لصحّ أن يكتسب كلّ ما خلقه من السمٰوات والأرضين وغيرها. وهذا يُبيِّن، متى بُنِيَ

على أنه لا حقيقة للكسب عندهم، ولا للقدرة تأثيرٌ في الفعل. فلو جاز، مع ذلك، أن يكتسب العبد بعض ما خلقه الله، لجازا أن يكتسب سائر ما خلقه، ولجاز أن يكتسب زيد فِعْل عمرو.

ومنها قولهم: لو كان تعالى يخلق أفعال العباد، لوجب عليهم، في دار التكليف، الصبر على ما كان بَلِيَّة منه، والشكر على ما كان نِعمةً منه، فكان يلزم الصبر على الكفر، لأنه بَلِيّة؛ أو الشكر عليه، إن كان نعمةً. ولا خلاف، بين المسلمين، أن الكفر وسائر المعاصي لا يجب الصبر عليها، ولا الشكر. وذلك يدلّ على أنه من فعل العباد.

ونحن نقول: إنّ المؤمن يلزمه الشكر على إيمانه، من حيث وصل إليه بألطاف الله تعالى ومعونته؛ كما يجب على الولد شكر أبيه على تعليمه وتأديبه إذا وصل إليه بمعاونة أبيه، وإنْ كان التعلم من فعله.

[مقالة بعض الشيوخ]

وقد قال بعض الشيوخ، في ذلك: إنه تعالى إنما يستحق الشكر على الأُمور التي ينال بها الإيمان. ويقال ذلك، في الإيمان توسّعًا، وإن كان تعظم نعمة الله سبحانه بالأمر والتكليف، كما يعظم موقع إحسان الواحد منّا بأن يأمر غيره بخدمة الغير ونفعِه، متى صادف ذلك حصول المراد. وسنحيي القول، في ذلك، من بعد إن شاء الله. وليس يلزم على ذلك العقاب المُعجّل في الدنيا؛ لأن ذلك ليس بنعمة، من حيث كان مستحقًا، ولا محبة. وقد فنّدنا الكلام بما يلزم ذلك عليه.

وقول مَنْ قال: إنّ الكفر يجب الصبر عنه لا عليه، بيِّن الغلط؛ لأن الشيء إنما يُصبر عنه قبل وقوعه. فأمّا ما قد حصل ووجد، فذلك مستحيل فيه. فكيف يقال: إنما تعبّدنا بالصبر عن الكفر والمعاصي، لا عليهما؟

ومنها قولهم: إنه تعالى إذا كان قد خلق الشيء، عندكم، من جميع جهاته، فلا جهة تبقى، يصح أن يكون متعلّقًا بالعبد؛ فكيف يُضاف إليه، وهو كلّه من جميع وجوهه قد حصل من جهة الله تعالى؟ ولا يبعد عندنا، أن يُضاف

الغرض إلى المحل من جهة، وإلى الفاعل من جهةٍ أخرى، وإلى الذات من جهة؛ إلّا أن هذه الصفات معقولة، وما يُضاف إليها معقول. وليس كذلك ما قالوه، لأنهم لم يعقلونا صفة، سوى ما عقلنا للفعل مما أضافوا إلى الله سبحانه، ولا بيَّنوا وجهًا معقولًا في إضافته إلى المكتسب، وسلبوه أيضًا حكم إضافة الفعل إلى فاعله. وكل ذلك، يبيّن الفرق بيننا وبينهم.

[مقالة شيوخ القاضي]

ومنها، قول الشيوخ، رحمهم الله: إن مَنِ الخير منه، إذا كان خيرًا من الخير؛ فيجب أن يكون مَنِ الشرُّ منه شرّ من الشرّ. والغرض بذلك أن مَنِ الشرُّ منه أوْلى بالذمّ من الشرّ؛ وإلّا فالتفاضل بين مَنِ الشرُّ منه والشرّ لا يصح؛ لأن من الشرُّ منه صار في الحقيقة، والشرُّ نفسه لا يصح كونه كذلك. ولو صح كونه، صار «الكان» من الشرّ منه شرٌّ من الشرّ؛ لأن القَدْر الذي يقع من المضرّة بالشر، قدْرٌ مخصوص؛ والذي يجوز أن يقع مِنْ فاعله بكثرة، فهو أزْيد؛ فالكلام صحيح، على كل حال.

ولسنا نقول، في عذاب أهل النار والعقاب المُعجّل: إنه شرّ، فلا يلزمنا من الكلام ما لزمهم. ونقول فيه: إنه خيرٌ من الخير الذي فعله من الإنعام والإفضال، بمعنى أنه أنفع لنا منه، لو صحّ كون فعله نافعًا؛ وأنه أوْلى بالمدح من فعله، من حيث قصد، بما فعله الإنعام.

[مقالة شيوخ القاضي]

ومنها قول شيوخنا، رحمهم الله، لهم: إنه يجب لو خلق تعالى أفعال العباد، أن تكون المعاصي بقضائه وقدره؛ فكان يجب أن يقال: إنّ الله سبحانه قضى الكفر والمعاصي على الكافر والعاصي؛ كما يقال: إنه قضى السمٰوات والأرضين وقدّرها، وأنه قضى وقدر سائر ما خلق. ولو كان كذلك، لوجب علينا الرّضاء بذلك؛ لأنه لا خلاف بين المسلمين أنّ الرّضى بقضاء الله واجبٌ، وأنْ مَنْ لم يَرْضَ بما قضاه الله وقدّره فهو كافر، وقد ورد نص السُّنة بذلك. رُوِي عن رسول الله صلّى الله عليه أنّ قال: «يقول الله

تعالى: مَنْ لم يرضَ بقضائي، ولم يصبر على بلائي، فليتّخذ ربًّا سواي»، فإن قال: إنّا نمتنع من الرضى بالكفر، وإنْ كان الله، تعالى، خالقًا له، لزمهم ما قدَّمنا ذكره. وإنْ قالوا: إنا نرضى بالكفر، فقد خرجوا من دين المسلمين؛ لأنه لا خلاف بينهم، أنّ الواجب علينا ترك الرضى بالكفر. وإنما ارتكب بعض المتأخّرين منهم القول: بأن الله سبحانه يرضى القبيح أن يكون قبيحًا، فاسدًا، متناقضًا.

فأمّا القول بذلك، في العباد، فممّا لم يلتزمه أحد في الإرادة والمحبّة والمشيئة فضلًا عن الرّضى؛ فكل ذلك يبيّن لزوم الكلام لهم. وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ القضاء محتمل؛ لأنه يستعمل بمعنى الخلق، وبمعنى الإلزام، وبمعنى الإخبار والإعلام. وكلّ ذلك صحيح في الله تعالى؛ فيجب أن لا يُطلق الاحتمال والإيهام الذي يقتضيه؛ وذلك لأن هذا القول يوجب أن لا يطلق ذلك في سائر ما خلقه لهذا الإيهام بعينه. فإذا لم يجب ذلك فيه، فكذلك فيما ألزمناهم. وإنما يدخل الإيهام في استعمال ذلك فيما ليس يفعله تعالى عندنا، من حيث يوهم أنه خالقٌ له، وفي ذلك ضروبٌ من الخطأ.

فأمّا على قول مَنْ يقول: إنّ ذلك كلّه مِنْ خلقه تعالى، فلا وجه للتعلّق بالإيهام الذي ذكره. فأمّا قولهم: إنه تعالى يقال فيه: إنه قضى المعاصي بأن تكون قبيحةً فاسدةً متناقضةً مخالفةً للطاعة، فبعيد؛ لأنه لو جاز أن يشترط في ذلك هذا الشرط، لوجب مثله في القول: بأن الله قضى السمٰوات والأرضين وسائر ما يُنَزّل بالعباد؛ فيفيد لئلا يُوهم، فإذا لم يجب ذلك فيه، من حيث كان تعالى مخترعًا له على جميع الوجود، فكذلك القول فيما ذكرناه من المعاصي. ويجب أن لا يوصف الإنسان بأنه اكتسب الكفر، إلا بأن يقال: إنه اكتسبه من حيث صار كافرًا به واستحقّ به الذمّ، ومن حيث يخالف الخلق والإحداث. فإذا لم يجب ذلك في الكسب، ولا في سائر ما خلق، فكذلك ما ألزمناهم.

ونلزمهم أن يقولوا: إنّ الله تعالى قضى الكفر والمعاصي من حيث اخترعها وأنشأها وأحدثها؛ لأن ذلك لا يُوهم، ومتى أجابوا إليه، لزمهم القول: بأنه يجب علينا الرّضى بالمعاصي من حيث خلقها قبيحةً فاسدة متناقضة. ولن

نقول: يجب الرضى بالمعاصي من حيث خلقها قبيحةً فاسدةً متناقضة. ولن نقول: يجب الرضى بقضاء الله الكفر أن يكون قبيحًا من غيره، وبكفر الكافرين، ومعاصي العاصين، وأن يكفروا به ويعصوا؛ لأن كل يرجع إلى الله تعالى.

[مقالة القاضي في موت النبي ﷺ وبقاء إبليس]

فأمّا الرضى بقضاء الله تعالى بموت النبيّ صلّى الله عليه وبقاء إبليس، فإنه مما نقول به ونرضى بكونه؛ فيجب أن يقولوا هم في المعاصي مثلَه. وإنما لا نرضى بموت النبيّ صلّى الله عليه، على جهة الفساد والخمول، وبقاء إبليس، على وجه إدلال الدّين. فأمّا على غير هذا الوجه، فواجبٌ الرضى به، على ما وقع عليه.

[شُبهــة]

فإن قالوا: نرضى بقضاء الله وبقدره لكل شيء، والقضاء غير المقضيّ عندنا، هو الخلق؛ فلا يجب إذا رَضِينا به، أن نكون راضين بالكفر وغيره.

قيل لهم: إنّ الرضى بالقضاء والمقضيّ، لا يمتنع؛ فلا يجب إذا احتيج إلى الرضى بقضاء الكفر الذي هو غيره عندكم، أن لا يصح الرضى به. ويجب على هذا أن يجوّزوا الرضى بأمر الله بالكفر ودعائه إليه، كما جوّزوا الرضى بخلقه له؛ لأن الخلق مُوجب له، فهو آكد في بابه من الدعاء إليه.

[شُبهــة]

فإن قالوا: كيف نرضى بما نُهِينا عنه، والنهي يقتضي أن نسخطه؟

قيل له: إذا جاز أن ينهى العبد عمّا خُلِق فيه، فهلّا جاز أن يلزمه الرضى بما يُنهى عنه؟

[شُبهــة]

فإن قال: إنّ الواحد منّا لا يجوز أن يأمر غيره، بأن يرضى بالشيء الذي نهاه عنه، فكذلك يجب في الغائب.

قيل له: إن كنت تدّعي أنّ ذلك مستحيل في القدرة، ففساده ظاهر؛ لأن المنهيّ عنه غير الرّضى به، فلا يمتنع أن ينهى عنه ويكلف الرضى به إنْ وقع. فإن ادّعيت أنّ ذلك لا يحسن منا، فيجب، على قولك، أن يحسُن من الله تعالى، وإن كان يقبح منّا؛ كما نقوله في سائر القبائح.

[شُبهــة]

فإن قال: إذا جاز أن يلزمكم الرضى بقدرة الكفر دون الكفر؛ فهلّا جاز أن يلزمنا الرضى بخلق الكفر دون الكفر؟

قيل له: إنّ القدرة ليست مُوجبة، ويصح من القادر بها التوصّل بها إلى الإيمان، كما يصح أن يفعل بها الكفر؛ فلا يجب بالرضى بها، الرضى بمقدورها. وليس كذلك خلق الكفر؛ لأنه مُوجب له، فيجب أن يكون الرضى به رضى بالكفر.

[شُبهــة]

فإن قالوا: إذا جاز أن يلزمنا الرضى بعلم الله بالأشياء، ولا نرضى بكلّ ما علمه الله تعالى، فكذلك يلزمنا الرضى بالأشياء المقضيّة دون ما نهى الله عنه.

قيل له: إنّ الرضا بعلم الله مستحيلٌ، كما يستحيل الرضى بكون القديم قديمًا. وإنما يصح الرضى في الأُمور الحادثة على أحد وجهين: إمّا أن يُراد به أنا نريد حدوثها، فتقع بحسب مرادنا. وإمّا أن يُراد بذلك أنها، بعد وقوعها، يلزمنا الصبر عليها، وأن لا نجزع منها، ونُوَطّن أنفسنا على احتمال أمثالها، وترك الكراهة لها، فما تعلّقت به لا يصح. ولهذا قلنا: إن الرضى بكون الفعل على ما هو عليه لجنسه، لا يصح؛ وإنما يصح الرضى في إحداثه واختراعه. وعندهم أنه تعالى هو المُخترع للكفر والمعاصي، فيجب أن يلزمنا الرضى بها، كما يلزم الرضى بسائر ما خلق.

ومنها، أنه لا خلاف بين المسلمين، أنه تعالى محمودٌ على كلّ ما فعل؛ فعلى قولهم، يجب أن يحمد على خلق الكفر وسائر المعاصي، ولو جاز أن

يُحمد على الكفر، لجاز أن يُشكر عليه، ولجاز أن يُعْتَدَّ نعمة. ولو كان ما يؤدّي إلى العقاب الدائم نعمةً؛ لصح فيما يؤدّي إلى الثواب الدائم أن يكون نعمةً. ولو جاز أن يُحمد تعالى على فِعل الكفر، لجاز أن يُحمد العبد على اكتسابه؛ لأن كل شيء يستحق بالخَلْق، على قولهم، يستحقّ بالاكتساب مثله، كما يقولون، فإنّ الإنعام على الغير: إن المكتسب يستحق الشكر، كما أن الخالق يستحق ذلك.

وقد بينّا أنّ ذلك لا يرجع علينا في كونه تعالى ممدوحًا على الإيمان الذي فَعَله العبد؛ لأنا قد بيّنا طريقة القول فيه.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم]

ومنها، أنهم، رحمهم الله، قالوا لهم: قد ثبت أنّه تعالى يعذّب عبدكم الكافر على الكفر، ولا يجوز أن يعذّبه عليه إلّا لاختصاصه بأمرٍ ما؛ فإنْ كان، لأنه أحدثه وخلقه، لزم أن يعذّب على الإيمان. وإنْ كان، لأنه أحدثه كسبًا له، فكمثل. ولا صفة يشار إليها، إلّا ويجب أن يكون القديم، تعالى، هو الذي جعله عليها. فإن جاز أن يعذّب على الفعل من حيث جعله عليه، فيجب أن يجوز أن يعذّبه على سائر ما خَلَق فيه؛ بل على سائر ما خَلَق، بل على خَلْقه الكفر فقط؛ لأن الصفة التي تعلّقوا بها في أنها ترجع إلى القديم تعالى؛ كالخلق. فإن جاز أن يعذّب تعالى عليه من حيث جعله بهذه الصفة، فيجب أن يجوز أن يعذّبه عليه من حيث خلقه. وقولهم: إنه عذّبه عليه، لأنه اكتسب، قد دخل فيما ذكرناه؛ لأنه تعالى هو الذي جعله كسبًا، بأن خُلِق فيه، مع القدرة عليه.

[شُبهـة]

فإن قالوا: إنّا لا نجعل الكفر علّةً في التعذيب على وجه؛ لأنه لو كان علّة فيه لوجب كون التعذيب مجامعًا له.

قيل له: أليس الإحسان يوجب الشكر، وإن جاز أن يتأخر عنه، والإساءة تُوجب الذمّ، وإنْ جاز أن تتأخر؟ فهلّا جوَّزت أن يتأخر التعذيب، وإنْ كان

بالكفر يستحقّ؟ وليست الأُمور المستحقّة من العِلل بسبيل؛ لأن ما يجب عن العلّة منفصلٌ عنها، وليس كذلك ما يستحق على الفعل.

ويلزمهم، إذا لم يجعلوا الكفر علّة للعذاب، أن يكون في حكم المبتدأ، وأن يكون التعذيب من غير كفر في أنه يحسن، كالتعذيب على الكفر. وقد بيّنّا أن ذلك متى التزمه ملتزمٌ، أدّاه إلى هدم الدِّين.

فأمّا نحن، فإن عندنا يستحق الكافر العذاب على الكفر من حيث أحدثه وفعله، وهو ممّن يمكنه التحرّز منه، وهذا وجهٌ معقول لا يتمّ لهم. ولا نقول: إنه يعذّب عليه، من حيث كان معلومًا؛ لأنه قبل وقوعه كان معلومًا، ولم يستحقّ عليه شيئًا. وكذلك القول في سائر الصّفات التي نرجع إلى جنسه.

وقد بيّنّا ما يتعلق بالفاعل من القبائح، وما لا يتعلق به، مما يُستغنى به عن إعادة القول به. ولا نقول في الكفر: إنه كان كفرًا لأنه عُلِم أو خُلِق، بل لأنه يستحقّ به قدرٌ من العقابِ عظيمٌ، إن لم يحصل هناك منعٌ؛ ولذلك خصّصنا به بعض المعاصي دون بعض. فإن ارتكبوا القول بأنه تعالى، لو أراد، لعذّب على جميع ما خلق؛ فقد بيّنّا مِنْ قبلُ أن هذا مما لا بدّ لهم من التزامه، وأنه يلزم عليه هدم الدِّين والشريعة، وأنْ لا نأمن المُكلّف أن يعذّب على الإيمان، بل على خلق النار والأرض، ولا يمكن مع هذا القول، التمسّك بشيءٍ من الدِّين والشريعة.

ومنها قولهم: إذا جاز أن يفعل سبحانه الجور، ولا يكون جائرًا؛ فهلّا جاز أن يكون يقول الكذب، ولا يكون كاذبًا؟ فإن كان الجور يفعله لغيره، فلذلك لم يجب كونه جائرًا؛ فكذلك الكذب يقوله، ويجعله لغيره، ولا يكون كاذبًا. وإذا جاز إثبات فعلٌ من فاعلَيْن، فهلّا جاز إثبات قول القائلين؟ وإذا جاز أن يخلق تعالى إساءة العبد عندهم، ولا يكون مُسيئًا؛ فهلّا جاز أن يخلق إحسان العبد، ولا يكون مُحسنًا مُنعمًا؟ وإذا كان كل فعلٍ في العالم، فالله تعالى، عندكم، فاعلُه، وإن كان العبد يختاره؛ فهلّا جاز، في كل قول يحدث، أن الله تعالى قائله، وإنْ وقع بحسب اختيار القائل منّا؟

[إلزام شيوخ القاضي]

ومنها، ما ألزموهم من القول، بأنه تعالى إذا كان قد فعل الشرّ كله، أن يكون شرّيرًا؛ لأن الشرّير مَنْ كَثُر الشرَّ منه. ألا ترى أنّ مَنْ كَثُر منه الظلم، يقال: إنه شرّير، وأنه من الأشرار؟ وإذا كان تعالى، عندهم، هو الفاعل لكلّ شرّ، فهو بهذه التسمية أحقّ. فإن قال: الشرّير هو نفس المجعل دون الفاعل، فهذا أيضًا، مما قد بينّا فساده عند الكلام في الأسماء.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم]

ومنها، أنهم، رحمهم الله، قالوا لهم: لو كانت المعاصي مخلوقةً لله تعالى، لم يجز أن يُعيبها ويُوبِّخ عليها؛ لأن فاعلَ الشيء لا يجوز أن يُعيبه، وقد ثبت أنّ الله تعالى قد عاب الكفر وسائر القبائح، وبَرِىء منه ومن الكافر لأجله؛ ولا خلاف بين المسلمين فيه أيضًا، فيجب القضاء بأنّ هذه الأفعال غير مخلوقةً لله تعالى.

ومنها، أنّ قول القائل في الأفعال: إنها أفعالٌ لعباد، نفى أن تكون فعلًا لله تعالى، وهذا هو المعقول. كما أنّ قولنا: إنه فعلٌ لزيد، نفى أن يكون فعلًا لعمرو. فكما أنّ قولنا: إنّ زيدًا قام وأكل، فإنّ القيام قيامه والأكل أكله، نفى أن يكون ذلك لغيره. وهذا، متى بُنِي على ما تقدَّم من استحالة كون مقدورٍ لقادرَيْن، صحّ.

[مقالة وإلزامات أبي الهذيل العلّاف]

ومنها قول شيخنا أبي الهُذيل[1]، رحمه الله، لهم: إنّ أنفسنا إذا كانت مخلوقةً، فيجب أن لا يكون فعلنا مخلوقًا؛ لأن المخلوق لا يفعله مخلوق،

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة. وُلِد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس. له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضى ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

لأنه لو فعله، لوجب كونه خالقًا، كما أنّه لمّا فعل المُحدث، كان مُحدثًا. وهذا مبنيٌّ على أنّ الخالق هو الله تعالى فقط، وإنْ كان مرجعه إلى عبارة. وربما قَوِي ذلك بأنّ الجسم إذا لم يَجُز أن يفعل جسمًا، فكذلك المخلوق لا يجوز أن يفعل مخلوقًا. وألزمهم، أن يجوز أن يكذب مَنْ لا يفعل الكذب، إنْ جاز أن يفعل الكذب مَنْ لا يكذب؛ لأن أحد الأمرين، في هذا الباب، كالآخر.

وألزمهم، تناقض كون فعل العبد فعلًا لله تعالى، من حيث كان تعالى يفعل الفعل على خلاف الوجه الذي نفعله نحن، فيتناقض كون الفعل الواحد فعلًا لهم.

وألزمهم، إثبات قولٍ من قائلَيْن، قياسًا على فعلٍ من فاعلَيْن.

وألزمهم القول بأن الله سبحانه يعذّب إمّا على فِعله وخلقه أو على ذاته؛ لأنه ليس إلّا الله وخلقه. فإنْ قالوا: عذّبنا على فِعْلنا. قيل لهم: وفعلُنا ليس إلّا خلقه، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه. وقال لهم: إنْ جاز أن يقال: إنّ ما فعله تعالى، من القبائح والمعاصي، حكمه، ومع ذلك يعذّبنا عليها؛ لجاز أن يقال: أن يُثيبنا على معصيته، لأنها حكمُه، ولِمَ صار بأن يثيب عليها من حيث هي حكمهُ، بأوْلى من أن يعاقب عليها من حيث هي معصية، ولم تَصِر معصية إلا بالله، كما أنها لم تصر حكمهُ إلا بالله.

وألزمهم القول بأنّ الكفر صوابٌ من الجهة التي هو خطأ؛ لأن إشارتهم إلى جهتين فيه أو فيما يُضاف إليه، لا تصحّ. وبيَّن أنه يفارق قولنا، في الشيء: إنه طاعةٌ لواحد، معصيةٌ لآخر. وبيَّن أنه لا بدّ من أن يقولوا: إنه خطأ من جهة تتعلّق بالله، تعالى.

وقال لهم: إذا جاز أن يقال: إنه تعالى أسمع موسى كلامًا من السَّحَرة من حيث خلقه فيها، فهلّا جاز أن يقال: إنه أسمعنا الكفر من الكفر، والشّتم من الشّاتم، بأنْ خلق ذلك فيها، وأنه أسمعنا قذف النبيّ صلّى الله عليه، وقذف المحصنات، وكفى بهذا قبحًا.

وقال لهم: إذا خلق الله الأمر، فلِمَ لا قلتم: إنه أَمَرَ بالكفر، كما أمرَ بالإيمان؛ لأنه قد فَعَلَ الأمرَ به، وقصَدَ إليه؟ ويلزمهم أن يكون آمرًا بالكفر ناهيًا عنه.

[استدلال شيوخ القاضي من القرآن]

وقد استدلّ شيوخنا، رحمهم الله، من جهة القرآن على ذلك، فقالوا: قد ثبت أنه تعالى قد أضاف الفعل إلى العباد، فقال: ﴿هَلْ ثُوِّبَ ٱلْكُفَّارُ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ۝٣٦﴾ [المطففين: الآية ٣٦]، وقال: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: الآية ٧٧]، وقال: ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝٢٤﴾ [الواقعة: الآية ٢٤]، وقال تعالى: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ [العنكبوت: الآية ١٧]، وقال لعيسى: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾ [المائدة: الآية ١١٠]، وقال: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: الآية ١٤]؛ فيجب حمل ذلك على الحقيقة.

وقد عُلِم أن الفاعل هو المُحْدِث للشيء، وأنه متى اسْتُعمل على غير هذا الوجه كان مجازًا. وكذلك الخلق هو إحداث الشيء مقدّرًا، وقد مضى القول في ذلك.

واستدلّوا بقوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [المُلك: الآية ٣]، فنفى عن خلقه التفاوت. وإنما أراد بذلك في باب الحكمة؛ لأنه لو أراد في صفاته، لكان قد نفى ما ثبوته معلوم باضّطراد؛ لأنه تعالى يُمدح بذلك، ولا يليق التمدّح بنفي التفاوت عنها في سائر أوصافها، وإنْ كان ظاهر التفاوت يقتضي التناقض في الحكمة. ولذلك لا يقولون: إن خلق زيد متفاوتٌ إلّا على هذا الوجه، ولا يقولون ذلك من حين يتغيّر خلقه على وجهٍ يُحمد؛ فيجب أن ينفي أن يكون في فعله التفاوت في الحكمة من قبيح وحسن، بل يجب كون جميعه حسنًا. وذلك يمنع من كون أفعال العباد فعلًا لَه.

[شُبهــة]

وليس لأحدٍ أن يقول: إنّ الغرض بذلك نفي التناقض عن خلقه، وأنه ليس فيه متضادّ؛ وذلك، لأن هذا عُلِمَ استحالة وجوده من فعل أيّ فاعلٍ كان، لأمرٍ يرجع إلى نفسه، فمعنى التمدّح فيه، لا يصح.

وإنما قال سبحانه ذلك عقيب ذكره ما خلقه من الموت والحياة والتكليف وأنه هو ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾ [المُلك: الآية ٣]، ثم نبّه على عظيم نِعَمِهِ بذلك، من حيث بيَّن أنه خلقه على وجهٍ يتّسق في الحكمة، وإلّا خرج جميعه من أن يكون نعمةً؛ لأنه لو كان في أفعاله شيءٌ قبيحٌ، لفسد التدبير، ولم يثق المكلَّف بوعدٍ ولا وعيد، وذلك يخرج كل أفعاله من أن تكون نعمةً.

ويبيِّن ما قلناه: إنه لو كان قد خَلَق أفعال العباد، لوجب أن يكون خالقًا للقول بالتثليث والتثنية والتوحيد، ولوجب أن يكون خالقًا للجهل والعلم، ولا شيء في التفاوت أعظم من ذلك؛ فيجب نفي كونه خالقًا لها. ومما يدلّ من القرآن على ذلك قولُه تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [السَّجدَة: الآية ٧]، فيجب القضاء بأنه لا شيء هو سبحانه خالقٌ له إلّا وهو حَسَن، وذلك يوجب نفي القبائح عمّا خلقه. ولا يجوز أن يُحمل ذلك على أنه أراد أنه علم كل شيء خلقه؛ لأنه تعالى عالمٌ بذلك قبل أن خلقه؛ ولأنه يعلم ما لم يخلق، كعلمه بما خلق؛ فلمّا خصّ ما خلقه بذلك، دلّ على ما قلناه.

وقد يفعل العالم ما يُذَمّ عليه، كما يفعل ما يُمدح عليه؛ فإذا تمدَّح تعالى بذلك، فيجب أن يكون المراد به ما قلناه. ولا يجوز أن يُراد به معنى الإحسان، لأن على وجه الإحسان تعدّى إلى المُحسن إليه. ولا يرسل القول فيه، ومتى أطلق القول فيه فهو مجاز، وفي الكلام حذف. وليس كذلك «أحسن» بمعنى فعل حسنًا. هذا، وفي الأشياء ما ليس بإحسان، وهو خَلْق نفس المُحسن إليه، وما يفعله تعالى من العذاب المستحقّ. ومما يدلّ على ذلك قولُه تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النِّساء: الآية ٧٩]. نبيّن أنها ليست من قِبَل الله تعالى، ولو كان تعالى خالقًا للجميع، لكان إضافتهما جميعًا إليه، على حدٍّ واحد. ويصح على قولنا: إضافة الحسن إلى الله، بمعنى أنه أعانَ عليه، ولطف فيه، ولم نصل إليه إلّا بمعونته وتأييده؛ وذلك لا يتأتّى في السيّئة، لأنه تعالى نهى عنها. وعلى قولهم، لا يصح أن ينفي بعضه عن الله تعالى، لأنها كلّها من فِعله، وكون الشيء من فعل الفاعل، هو آكد ما تقع فيه الإضافة.

[روايات الصحابة في إضافة الصواب إلى الله تعالى، والخطأ إلى أنفسهم والشيطان]

وقد رُوِي عن الصحابة ما بيَّن ذلك؛ كأبي بكر، وعمرو[١]، وابن مسعود رضي الله عنهم، أنهم أضافوا الصواب إلى الله، جلّ وعزّ، والخطأ إلى أنفسهم وإلى الشيطان. وقوله تعالى قبل ذلك: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية ٧٨]، المراد به القحط والشدائد والأمراض؛ لأنهم، على ما رُوِي، كانوا يقولون إذا نزل بهم الخير والخَصب: هذا من الله؛ وإذا نزل بهم الشدائد والأمراض، قالوا: هذا بشؤم محمد؛ حاشاه، صلّى الله عليه، من ذلك؛ فبيَّن تعالى أنّ جميع ذلك من الله تعالى.

ومما يدلّ على ذلك قوله: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: الآية ١٦٥]؛ فبيَّن تعالى أنه من عند أنفسهم، ولو كان تعالى هو الفاعل لذلك، لم يصح أن يضيفه إليهم. وقوله تعالى: ﴿كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم﴾ [البقرة: الآية ١٠٩]، يدلّ على ذلك أيضًا، لأنه أضاف الحسد إليهم دونه.

ويدلّ على ذلك، أيضًا، قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٨﴾﴾ [آل عمران: الآية ٧٨]؛ فنفى أن يكون ليَّ ألسنتهم بالكتاب من عند الله، ولو كان من فعله لم يصح، على هذا القول.

[شُبهــة]

فإن قال: المراد بذلك أنه نفى أن يكون تعالى أنزله، ولم يكن الكلام في خَلْق الأفعال.

قيل له: إنّ ما لم ينزله وفعله، لا يجوز أن يُنفى أن يكون من عنده، فنَفْي كونه من عنده، على كلّ حال، يدلّ على ما قلناه.

---

(١) هكذا وردت في الأصل، وأظنها (عمر بن الخطاب).

وبعد، فإنّ ما قالوه: قد دلّ عليه قوله، وما هو من الكتاب؛ فيجب أن يكون المراد بالنفي الثاني غيره وسواه. ويدلّ على ذلك من كتاب الله سبحانه، كلّ إضافة للفعل إلى العبد بلفظ الفاعل، نحو قوله: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢]، وسائر ما وصفه به مما يوجب إضافة الفعل إليه؛ وكذلك ما في كتاب الله تعالى من تعلّق الجزاء بأفعالهم، نحو قوله تعالى: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السَّجدَة: الآية ١٧]. وكل ما في كتاب الله من الذمّ والتوبيخ، نحو قوله: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَٰتًا فَأَحْيَٰكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٨]، وقوله: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [الانشقاق: الآية ٢٠]، ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟﴾ [الإسراء: الآية ٩٤]. ويدلّ عليه كلٌ أنه نفى الله تعالى بها عن نفسه الظلم، نحو قوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [آل عِمـران: الآيـة ١٨٢]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [يُونس: الآية ٤٤].

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: قد ثبت أنه تعالى نزّه نفسه بهذه الآية عن الظلم؛ فلو كان الأمر، على ما قالوا، لم يصح هذا النفي؛ لأنّ، عندهم، كل ظلم في العالم، فالله تعالى قد أحدثه وفعله. ولو أراد تعالى أن يُضيف إلى نفسه ما يُنزّه عنه، لم يصح فيه أكثر مما قالوه فيه وذهبوا إليه.

[شُبهـة]

فإن قالوا: نزّه نفسه عن أن يكون منفردًا بالظلم.

قيل لهم: ليس في الآية تخصيص؛ فحَمْله على ذلك دون ما قلناه، لا يصح. ولأن ما نفاه عن نفسه في مقابلة قوله: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلنَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يُونس: الآية ٤٤]، فإذا كان المراد بذلك ظلمهم؛ فيجب أن يكون المراد بالأوّل، أيضًا، ظلمهم. ولأن الظلم، إذا أُضيف إليهم، كان الأقرب أن يكون هذا هو المراد، دون غيره. وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذّاريَات: الآية ٥٦]، وسائر ما في كتاب الله، مما يجري هذا المجرى، نحو

قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٨٩]، و﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعَام: الآية ١٥٢]، و﴿لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: الآية ٤٤]، إلى ما شاكله، يدلّ على أنّ ما يقع منهم ليس بخلق الله تعالى؛ لأنه لا يجوز أن يكون المراد «بلعلّ» الشكَّ، تعالى الله عن ذلك؛ فيجب أن يكون المراد به «لكي يفلحوا». وقوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا﴾ [صٓ: الآية ٢٧]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر: الآية ٨٥]، يدلّ على ما قلناه؛ لأنه نفى، عمّا خلقه منهما، الباطل. ولو كان قد خلق أفعال العباد، لوجب كون الباطل الذي بينهما من خلقه، فكان يجب أن يكون نفيه كذبًا، تعالى الله عن ذلك.

[شُبهــة]

فإن قال: أراد بذلك: لَمْ أخلقهما على جهة العبث؛ بل خلقتهما للأمر والنهي والتعريض.

قيل له: هذا هو مجاز، وحَمْل الكلام على الحقيقة هو الواجب. ولو حُمِل على ما قالوه، لدلّ أيضًا على أنه لا يجوز أن يخلق شيئًا على وجهٍ قبيح. وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [الدّخَان: الآية ٣٨]، ﴿مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الدّخَان: الآية ٣٩]، يدلّ أيضًا على ذلك.

[روايات عن رسول الله ﷺ]

قد يُقال في أفعال العباد: إنه بينها بالتعارف؛ فليس لأحدٍ أن يمنع دول ذلك فيه من جهة الظاهر. وباطلٌ في هذا الموضع المراد به القبيح؛ ولهذا تمدَّح تعالى بذلك. وتمدُّحه به يدلّ على أن إثبات ما تمدَّح بنفيه ذمٌّ؛ فلا يجوز، إن ثبت، في فعله شيءٌ باطل. وقوله تعالى: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التّوبَة: الآية ٣]، يدلّ على ما قلناه؛ لأنه لا يجوز أن يتبرّأ منهم لأجل شركهم، إلا وهم الفاعلون له. وكلّ ما جرى هذا المجرى من كتاب الله، فإنّه يدلّ على ذلك. وقد رُوِي عن رسول الله صلّى الله عليه، أنّ رجلًا من خثعم

قال له: متى يرحم الله عباده؟ فقال: «ما لم يعملوا المعاصي، ثم يقولوا: إنها من الله»(١). ورُوِيَ عنه ﷺ، أنّه قال: «الرّفق من الله، والخرق من الشيطان، والتأنّي من الله، والعجلة من الشيطان»(٢)؛ فأضاف الخرق والعجلة إلى الشيطان؛ لأنهما يقعان بترتيبه ودعائه. ورُوِي عنه صلّى الله عليه، أنّه قال في المصائب: «ما كان من العين والقلب، فمِنَ الله؛ وما كان من اليد واللّسان فمِنَ الشيطان»(٣). ورُوي عنه صلّى الله عليه، أنّه قال: «اضمنوا لي شَقًّا(٤) أضمن لكم الجنّة»، وذكر في جملته: «ولا تحملوا على الله ذنوبكم»(٥). والمشهور الظاهر عنه صلّى الله عليه، أنّه قال: «والخير بيديك، والشرّ ليس إليك»(٦)؛ فنفى أن يكون الشرّ إليه، ومِنْ عنده.

[إجماع المسلمين على ذمّ المعاصي]

وما رُوِيَ، في ذلك، أكثر من أن يُؤتى عليه. وإجماع المسلمين على ذمّ المعاصي، وتوبيخه، وإضافة ذلك إليه، وأنه مُكلفٌ للأفعال، وما عليه العلماء والفقهاء من وجوب العِوَض في الجراحات وغيرها، يبيِّن أنّ أفعال العباد حادثةٌ من جهتهم.

---

(١) لم أجده بعد البحث.

(٢) وجدت القسم الثاني من الحديث: «التأنّي من الله، والعجلة من الشيطان» رواه البيهقي في شعب الإيمان (٩/ ٣٩٧) عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ.

(٣) في مسند الطيالسي (٧/ ٣٨٤) عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ ضمن حديث طويل: «إياكنَّ ونعيق الشيطان؛ فإنه مهما يكون من العين والقلب فمن الرحمة، وما يكون من اللسان واليد فمن الشيطان».

(٤) كذا بالأصل، وهو تحريف، والصواب: «سِتًّا».

(٥) الحديث رواه ابن حبان في صحيحه (٢/ ٢٩)؛ والحاكم في المستدرك (١٨/ ٤٤٠)؛ والطبراني في المعجم الكبير (٧/ ٣٢٨)؛ والبيهقي في شعب الإيمان (١١/ ٢٤٣)، ولم يذكر أحد منهم ضمن الحديث جملة: «ولا تحملوا على الله ذنوبكم»؛ بل الذي ورد في رواياتهم: «اضمنوا لي ستًّا أضمن لكم الجنة: اصدقوا إذا حدَّثتم، وأوفوا إذا وعدتم، وأدّوا إذا ائتمنتم، واحفظوا فروجكم، وغضّوا أبصاركم، وكفّوا أيديكم».

(٦) رواه مسلم في صحيحه (٤/ ١٦٩) ضمن حديث طويل عن علي بن أبي طالب، عن رسول الله ﷺ.

فصل شُبههم التي يتعلقون بها من جهة العقل والسمع وبيان فسادها

[١ ـ] شُبهــة

قالوا: الفعل يجب أن يكون مخالفًا للفاعل من حيث كان فِعْلًا، ولا بدّ من أن يكون دالّاً على مخالفة مَنْ أحدثه من جميع جهاته. فإذا صحّ أنّ أفعال العباد مُحدَثة كَهُمْ، ثبت أنها لم تَحْدُث بهم لمشاركته إيّاهم في الحدوث، وصحّ أنها حادثةً من مُحدِث مخالفٌ لها. وربما قوّوا ذلك بما يقوله الشيوخ، رحمهم الله، من أن الجسم لا يجوز أن يفعل الجسم؛ ويقولون: العلّة في ذلك أنّ من حقّ الفعل أن يكون مخالفًا لفاعله، فيجب أن لا يقع المُحْدَث إلّا من مُحْدِث؛ لأن الحوادث تشتبه بالحدوث، كما تشتبه الأجسام بكونها أجسامًا. وربما قوّوا ذلك، بأنّ اشتباه الفعل والفاعل يقتضي نَفْي حقيقة الفاعل والفعل؛ كما أن في وجود الفعل مع الفاعل في حقيقتهما، فيجب أن يكون الفعل كلّه واقعًا من جهة القديم. وربما قوّوا ذلك، بأن الفعل في أنه يحتاج إلى فاعله؛ كالحركة في أنها تحتاج إلى المتحرّك. فإذا وجب مخالفة الحركة للمتحرّك، فتجب مخالفة الفعل للفاعل. ولا يجوز كونه مخالفًا له، وهو مُحدث مثله؛ لأن المُحدثات يجب كونها متشابهة، فيجب أن يكون الفعل واقعًا من القديم تعالى. وربما قوّوا ذلك، بأنّ القديم سبحانه، إنّما وجب كونه مخالفًا لأفعاله، من حيث كانت فعلًا له، لا من طريق للعلم بذلك سواه، فيجب مثله، في فعل العبد، فلو كان حادثًا من جهته، لم يصحّ ذلك فيه.

الجواب: أن يقال: إنّكم بَنَيْتم الكلام على دعوتين: إحداهما أن الفاعل يجب أن يكون مخالفًا لفعله من حيث كان فعلًا. والثانية، أن الأشياء تشتبه بالحدوث. ولم تدلّوا عليهما جميعًا؛ لأنه لا يجب، إذا كان فعله تعالى مخالفًا له من حيث كان قديمًا، أن يجب ذلك في كلّ فعلٍ لفاعل. ولا يجب أيضًا إذا كان فعل الإنسان مخالفًا له في الجسمية، أن يجب ذلك في كلّ وجهٍ يقع به الخلاف.

وإنما كان يجب ذلك، لو دلّوا على أنّ ما له خالف فعله هو أنه فعل؛ فأمّا إذا لم يدلّوا على ذلك، فقد سقط ما تعلّقوا به.

[شُبهـــة]

فإن قالوا: لو لم نقل إنه يخالف الفاعل من حيث كان فاعلًا، لأدّى إلى أن لا أعلم أن القديم تعالى مخالفٌ لأفعاله.

قيل له: إنّ الذي به نعلم أنه مخالفٌ لها، أنه لا بدّ من إثباته قديمًا، وإلا بطل تعلّق الحوادث بالمُحدِث. ونعلم أيضًا ذلك، من حيث عِلْمنا في حوادث مخصوصة أنها تتعذّر علينا من غير مانع، فنعلم أنه لا بدّ من فاعل لها، مخالفٌ لنا؛ لأن أحوال القادرين بقدرٍ لا تختلف فيما يصح أن يقدروا عليه من الأجناس، وذلك يُبطل ظنّكم أنه لا طريق نعلم به مخالفة القديم للمحدث، إلا ما ذكرتم. ولو لم يكن له طريقٌ سواه، لوجب أن لا يعرف ذلك؛ لأن ما لا يُعرف إلّا بطريقٍ فاسد، فيجب أن لا يُعرف. وكيف يصحّ ادّعاء ذلك، ونحن نعلم القديم تعالى أوّلًا، ثم نعلم أنه مخالفٌ للأشياء من حيث لو كان مثلًا لها، لوجب نفي كونه قديمًا؟ فلو لم نصل إلى العلم بأنه مخالفٌ لأفعاله، إلا بأنه فِعْلٌ له، لأدّى إلى أن لا نصل إلى ذلك أبدًا.

وقولهم: إنّ الفعل من حيث احتاج إلى فاعله، وجب كونه مخالفًا له، كمخالفة الحركة للمتحرّك.

فليس ذلك بواجب في كلّ أمرين يحتاج أحدهما إلى صاحبه؛ لأن الحياة تحتاج إلى حياةٍ أخرى، ما تماثلهما. والجوهر قد يحتاج إلى جوهرٍ آخر، لتصير الجملة حيّة.

وبعد، فلو سلّمنا أنّ الفعل يجب أن يكون مخالفًا للفاعل، لم يوجب ذلك صحة ما ذهبوا إليه من أنه يجب أن يكون مخالفًا له في الحدوث والفعلية؛ بل يجب أن يكون مخالفًا له لذاته. وكذلك نقول فيه؛ لأن ما كان فعلًا لله تعالى، فهو مخالفٌ له من حيث يختصّ هو تعالى بكونه قديمًا دونه. والقديم قديمٌ لنفسه، فما فارقه في هذه الصفة فيجب كونه مخالفًا له، وما كان

فعلًا لنا فهو مخالفٌ لنا من حيث اختصّ الفاعل منّا بأنه جواهر مبنيّة، وأفعاله كلّها أعراض. ومن حقّ الجوهر أن يكون مخالفًا لما ليس بجوهرٍ لنفسه، ولا يجب أن يكون الفعل مخالفًا لفاعله إلّا فيما يقع به الخلاف على الحقيقة من صفات الذات، دون ما عداه. ومتى اعْتُبِر في ذلك ما عداه من الصّفات، لم يصحّ؛ لأنه يوجب أن يكون القديم مخالفًا لفعله في الوجود، وفي كونه قادرًا وعالمًا وحيًا. فإذا لم يجب ذلك من حيث كانت هذه الصفات ليست للنفس، فالمشاركة فيها لا تُخرج الفاعل من أن يكون مخالفًا لفعله. فكذلك مشاركة المُحدث لفعله في الحدوث، لا تُخرجه من كونه مخالفًا له، فيما يرجع إلى نفسه.

[شُبهـــة]

فإن قال: اشتراك الأشياء في الحدوث يوجب تماثلها، كما يوجب اشتراكها في القدم لو اشتركت فيه؛ فلذلك قلت: إنّ الفاعل يجب أن يكون مخالفًا لفعله.

قيل له: قد دلَلْنا من قبلُ على أنّ الاشتراك في الحدوث لا يُوجب التماثل، وبيّنا أن المختلف والمتضادّ قد يشتركان في الحدوث، ولا يجوز كونهما متماثلين. وكذلك فقد ثبت أنّ الأشياء الحادثة، قبل حدوثها، قد تكون متّفقة، وإن لم تحصل صفة الحدوث، وقد تماثل ما ليس بمُحْدِث، وهو المعدوم وغيره؛ وقد تخالف المُحدِث. وقد يخرج المُحدِث من كونه مُحدثًا، ولا يُخرجه من كونه مثلًا لِما مَاثَله. وكلّ ذلك يبيّن أنّ الأشياء لا تشتبه بالحدوث، فلا يجب متى قلنا: إن المُحدِث يفعل المحدث، أن يكون قد فعل مثله وشبهه؛ كما لا يجب إذا قلنا: إنّ الموجود فعلُ موجودٍ، أن يكون فاعلًا لمثله.

وبعد، فإنّ من قولهم: إنّ الفعل مُحدث من جميع جهاته؛ لأنه لو كان له جهة لم يكن مُحدثًا منها، لوجب أن يكون من تلك الجهة معدومًا أو قديمًا.

وذلك فاسدٌ عندهم، ولا بدّ أن يقولوا: إنّ بعض جهات الفعل تتعلّق بالعبد، وهو كونه كسبًا، فإذا كان من هذا الوجه محدثًا فقد تعلّق بالعبد من حيث كان محدثًا على بعض الوجوه، وهذا نقض ما اعتلّوا به.

[الخلافِ بين الشيئين]

واعلم، أنّ الخلاف بين الشيئين[1] يرجع إلى ذوات الأشياء لا إلى حملها، فلا يجوز أن يكون الفاعل مخالفًا لفعله، إلا لشيءٍ يرجع إلى إحياء أجزائه، لا من حيث كان فاعلًا؛ لأن فَقْد كونه فاعلًا لا يُخرجه من وجوب مخالفته لما يخالفه. وكذلك القول، في الفعل، أنه من حيث كان فعلًا لا يجب كونه مخالفًا، بل يجب ذلك لما هو عليه حصل فعلًا، أو لم يحصل. ويبيّن ذلك، أن تعلّق الفعل بالفاعل، أنها تكون في ابتداء حال وجوده، ومخالفته لما يخالف، تستمرّ في الأوقات. فلا يجوز أن يكون، لكونه فعلًا، مدخلٌ لِمَا به يقع الخلاف والوِفاق. فإذا كان الشيء، في مخالفته لغيره، لا يتعلّق بكونه فعلًا وفاعلًا، فقد سقط ما يهذون به في هذا الباب.

وقد بينّا، أن القديم تعالى، يجب كونه مخالفًا لفعله من حيث كان قديمًا، وفعله ليس بقديم. والواحد منّا يجب كونه مخالفًا لفعله، من حيث كان جوهرًا، وفعله ليس بجوهر. فأمّا من حيث كان أحدهما فعلًا، والآخر فاعلًا، فذلك غير واجبٍ فيه.

[٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: وجدنا الإنسان يقصد في تصرّفه إلى أن يقع على وجوه، فيقع على خلافها، وإلى أن لا يقع على بعض الوجوه، فيقع عليها؛ نحو أن يريد كون فعله حسنًا ملذًا قُربه عبادة، فيقع على خلافه، وهذه طريقة أكثر العصاة. ولا يريد أن يقع متعبًا قبيحًا، فيقع كذلك؛ فعُلِمَ أن ذلك ليس بفعلٍ له، لأنه لو كان

---

(١) الشيء: هو الثابت الوجود. وقيل: إنه لا يحدّ لأن الحدّ إنما هو للتمييز، والشيء من حيث إنه شيء لا يتميّز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). والشيء هو الموجود. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٩).

فِعْلًا له، لوجب أن يقع بحسب قصده، لأنه لا يجوز حدوث الفعل من وجهٍ من الوجوه لا بقصدِ قاصد؛ لأن ذلك، لو جاز في بعض وجوهه، لجاز في حدوثه، ولجاز في سائر الأفعال أن تحدث لا بقصدِ قاصدٍ. فإذا بَطُل ذلك، عُلِم أنّ حدوثه، وسائر الجهات التي يحدث عليها، يجب أن تكون بحسب قصد مُحدِثه. فإذا ثبت، في الوجوه التي ذكرناها، أنّ الفعل يحصل عليها لا بحسب قصدِ الإنسان؛ فيجب أن يحدث عليها بحسب قصده تعالى. فإذا ثبت أنه المُحدث للفعل على هذه الوجوه، ثبت أنه المحدث له والمُوجِد؛ لأنه لا يجوز أن يكون مُحدثه غيره، وهو الجاعل له على سائر وجوهه.

واعلم، أن الذي بنوا عليه الكلام، لا يصح؛ لأن الفعل كما ينقسم، فيقع بعضه لا من قاصدٍ كفعل الساهي[1] والنائم، وبعضه من قاصد كفعل العالم، وإن وجب اشتراكهما في الحدوث؛ فكذلك الجهات التي يقع عليها الفعل تنقسم، ففيه ما يحصل عليه بالفاعل وبحسب قصده، وفيه ما يحصل عليه لا بالفاعل، لكن لِمَا هو عليه في ذاته. وإنّما كان كذلك؛ لأن حال الفاعل بأنما يؤثّر فيما يجوز أن لا يحصل الفعل عليه مع وجوده. فأمّا ما يجب حصوله عليه على كل حال، فلا يؤثّر فيه حال الفعل، ولو أثّر حال الفاعل في ذلك لم يثق بأنّ للفعل صفة نفسيّة؛ لأنه كان يجوز أن يكون عليها بالفاعل، وإنْ لم يكن له تأثيرٌ فيها؛ ولأن الفاعل، كما أنّ ما يُحْدِثه يجوز أن لا يُحْدثه، فكذلك سائر ما يحصل عليه الفعل يجب أن يجوز أن لا يفعله؛ لأن الأصل فيما يتعلق بالفاعل هو الحدوث، فيجب أن يكون سائر ما يتعلق به يجري في كيفيّة التعلق به مجراه.

ولهذا قلنا: إنّ الحركة لا يجوز أن تكون كونًا، وحالّةً في المحل، ومضادّةً لغيرها بالفاعل؛ لأن أحوال الفاعل لا تؤثّر في كونها كذلك. وقلنا: إنها تكون حادثةً وحسنةً وقبيحةً على بعض الوجوه به؛ لأنه كان يجوز أن لا

(١) السّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

يُحدثها حسنةً أو قبيحة؛ فكما أن حدوث الفعل لا بقصد فاعله، لا يمتنع من كونه فعلًا له؛ فكذلك وقوعه على بعض الوجوه، لا بحسب قصده، لا يمنع من كونه متعلّقًا به من ذلك الوجه. فلو صحّ، في بعض وجوه الأفعال التي يجب كونه عليها بالفاعل، أن تحصل لا بقصده، لم يؤثّر ذلك في تعلّقه به من ذلك الوجه، وإنْ كان يبعد ذلك في الجهات التي يحصل الفاعل عليها بالقصد. ولذلك لا يصح وقوع الكلام جبرًا وأمرًا من السّاهي؛ لأن ما منع من كونه قاصدًا يمنع من كون فعله جبرًا وأمرًا. فإذا صحّ ذلك، فيجب أن ينظر فيما سألوه عنه من جهات الفعل، فإنْ كان ممّا لا يحصل عليه بالفاعل، فغيرُ واجبٍ حصوله عليه بحسب قصده، ولا يجب نَفْي كونه فعلًا له، من حيث لم يصح ذلك فيه؛ لأنّه إنّما يحصل كذلك بحسب قصده، لأنّ ذلك في نفسه يستحيل. وإنْ كانت تلك الصفة لا يحصل عليها الفعل إلّا بالفاعل، فيجب أن نَنْظر. وإنْ كان المؤثّر فيها كونه قاصدًا، فلا يجوز حصوله عليها إلّا بحسب قصد الفاعل، نحو كون الكلام جَبْرًا وأمرًا. وإنْ كان يحصل عليها لا بحسب قَصْده، لم يمتنع حصوله عليها، قَصَد إلى كونه كذلك أم لا. وإنّما يكون ذلك فيما يجري مجرى النّفي، وما شاكله، نحو كون الفعل ظلمًا.

ولذلك جوَّزنا، كون فعل الساهي ظلمًا، أن يكون ضررًا قد عُلِم أنه لا يقع فيه، ولا دفع مضرّة، ولا استحقاق. فإذا ثبت ذلك، لم يجب من حيث أراد الإنسان أن يكون فعله مُلِذًّا حسنًا، فلم يقع كذلك أنْ لا يكون ذلك فعله؛ لأن كونه حسنًا، قد لا يتعلّق بمقاصده، وإنّما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوب، فمتى لم يحصل عليه، لم يَحْسُن، وإنْ أراد فاعله كونه حسنًا؛ فسجود المشبّهة، وعبادة مَنْ يعبد الأصنام، لا يجوز أن يَحْسُنا بالقصد، لوقوعهما على وجهٍ اقتضى قُبْحهما.

فأمّا كون الفعل مُلذًّا، فلا مدخل للقصد فيه؛ لأنه متى كان مشتهيًا له، فنالَه على ما اشتهاه التذّ به، ومتى لم يكن كذلك لم يلتذّ به. وكذلك القول في كونه مُتعبًا؛ لأنّه إنما يكون كذلك لنفور طبعه عنه، ولتأثيره في محلّه وآلته؛ فمتى حصل كذلك أتعب، ومتى لم يحصل بهذه الصفة لم يكن مُتعبًا.

وكلّ ذلك يبيّن أن هذه الصفات لا يحصل عليها الفعل بقصد الفاعل؛ فلا يجب، إذا لم تتغيّر بمقاصده، أنْ لا يكون فعلًا له.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم، رحمه الله: إنّ ذلك يوجب أن لا يكون فعلًا لله تعالى؛ لأنه متى كان العبد مُشْتهيًا له، فلا بدّ من كونه مُلذًّا. ولو قصد الله سبحانه إلى خلافه لم يتغيّر حكمه. ومتى كان نافر الطبع عنه، وجب كونه متعبًا، ويستحيل لغيره بقده تعالى. وإن أوجب ما قالوه نَفْي كونه حادثًا من العبد، فيجب أن لا يكون فعلًا للقديم تعالى، أيضًا.

قال رحمه الله: ويجب أن لا يكون كسبًا للعبد أيضًا، وأنْ يكون العبد مضطرًّا إليه، كما يقول جَهْم؛ لأنه لو كان له كسبًا، لوقع بحسب قصده. فإذا لم يقع كذلك، عُلِم أنه لا يتعلّق أصلًا، لا من حيث كان كَسْبًا ولا من حيث كان مُحْدِثًا.

وقد بينّا، فيما تقدَّم، أنّ فعل الساهي والنائم فَعَلُه في الحقيقة، ولم يجب، من حيث لم يكن قصدًا أصلًا، نَفْي كون الفعل فعلًا له، وكذلك لا يجب من حيث يقع الفعل على بعض الوجوه، لا بحسب قصده، أن لا يكون فِعْلًا له.

وبينّا أنَّ مِنْ قولهم: إنّ الفعل يصير كسبًا بالإنسان، ولا يصحّ منه أن لا يجعله كسبًا. فإذا صحّ كونه متعلّقًا به من هذا الوجه، وإن لم يُصَر بحسب مقاصده، فما الذي يمنع من كونه حادثًا من جهته على الوجه الذي ذكرناه، وإن لم يتغيّر كونه عليها بحسب مقاصده؟

[مذهب بعض المُجبّرة]

ومن مذهب بعضهم، أنّ مع فَقْد القدرة في العبد، يستحيل كونه تعالى خالقًا لمقدورها، ولم يمنع ذلك من كونه تعالى مُحدثًا له. وإن لم يتغيّر، والحال هذه بحسب مقاصده، فما الذي يمنع مما قلناه من كون الفعل فعلًا للإنسان، وإن لم يقع بحسب مقاصده على بعض الصفات؟

[مذهب الكثير منهم]

ومِنْ مذهب كثير منهم، أنّ قَلْب الأعراض ليس في المقدور؛ لأنّ الذي يُجيز ذلك منهم هو حفص الفرد والنجّار، ومَنْ تَبِعَهما؛ فعلى قولهم، يستحيل منه تعالى أن يوجد السّواد إلّا سوادًا، ولا يتغيّر حكمه بقصده، ولم يمنع ذلك من كونه فعلًا له؛ فكذلك ما ذكرناه.

ومن قول بعضهم: إنّ الأعراض لا يصح أن تُعاد.

ومن قول جميعهم: إنّها لا تبقى، ووجوب بعضها في الثاني لا يتغيّر بالقصد، ولم يمنع ذلك من حدوثها به تعالى. وكذلك القول فيما ذكرناه.

ومتى ارتَكب منهم مرتكب، فقال في جميع ما ذكرناه من اللذّة والسرور: أنه يتغيّر بالمقاصد، لم يَخْلُ فيما ارتكبه من وجهين: إمّا أن يقول: إنه مع حصول الشهوة وإدراك المشتهي يجوز أن لا يلتذّ به بدلًا من أن يلتذّ به، ويكون على أحد الوجهين بالفاعل. أو يقول: إنّ الفاعل يجوز أن لا تحصل فيه الشهوة، فلا يكون ملتذًّا. وهذا الثاني، لا خلاف فيه، والغائب فيه كالشاهد. فأمّا الأوّل، فمُحال؛ لأنّه يوجب أن لا يمتنع في أهل الجنّة، مع خلق الشهوة فيهم ونَيْلهم ما يشتهون أن يكونوا غير ملتذّين، بل يكونوا آلمين، وفساد ذلك أظهر من أن يُحتاج فيه إلى دلالة، وذلك يُبطل ما تعلّقوا به ويجب على موضع شبههم أن يقولوا إنّ القديم تعالى لو أراد أن يُوجد الحركات لا في المَحالّ لوُجِدت كذلك، ولو أراد أن يفعل العلم والإرادة في محلّ لا حياة فيه أن يصحّ ذلك؛ لأنه إنْ لم يصحَّ ذلك فيه بحسب قصده، وجَبَ نَفْي كونه فعلًا له، وهذه الجملة تُسْقِط تعلّقهم بهذه الشُبهـة.

[٣ ـ] شُبهـة أخرى لهم

قالوا قد ثبت أنه تعالى أقدرنا على الفعل، فيجب أن يكون قادرًا عليه، كما أنه إذا أعلمنا الفعل ويصح كونه عالمًا، فيجب أن يكون على ما أقدرنا عليه أقدر، ولا يجوز كونه قادرًا عليه إلّا ومتى وُجِد، كان فعلًا له، ولا يصح كونه فعلًا لفاعلَيْن، فيجب كونه كسبًا للعبد خَلْقًا لله تعالى. واعلم أنّ ما ذكروه

اقتصارٌ منهم على الدعوى، وإنّما كان فيه شُبهـة لو بَيَّنوا أنه تعالى إنما وجب كونه عالمًا بما أَعْلَمَناهُ من حيث أَعْلَمَنا، وبيَّنوا أنّ القدرة مشاركةٌ له في ذلك فيُحمل عليه. وإنما وجب كونه عالمًا بما أَعْلَمَناه؛ لأنه قد ثبت كونه عالمًا لنفسه، وأن المعلومات لا يَصحّ الاختصاص فيها، فيجب كونه عالمًا بكلّ معلومٍ سواء علم غيره أم لا، ولو لم يكن عالمًا لنفسه على ما قلناه كان لا يجبُ من حيث أَعْلَم غيرَه أن يكون عالمًا، ولو ثبت ذلك في العلم من حيث كان، لا يكون علمًا إلّا لوقوعه على وجه، ومن جملة الوجوه التي إذا وقع عليها كان عِلْمًا أن يكون فاعله عالِمًا بمعلوم لم يجب مثله في القدرة به حتى إذا أقدر على شيءٍ يجب كونه قادرًا عليه؛ لأن المقدور لم يَثبت فيه مثل ما ثبت في المعلوم.

وبعدُ، فقد صحّ أنه تعالى يصح أن يجعلنا جاهلَيْن، كما صحّ أن يجعلنا عالمَيْن، ثم لمّ يوجب ذلك أن يصح كِلَا الأمرَيْن عليه، ويصح أن يجعلنا عاجزين وقادرين، ولا يوجب جواز كِلَا الصفتين عليه، ويصح أن يجعلنا مُشتَهِيَين للشيء ولا يصح كونه مشتهيًا، فكذلك لا يمتنع مِثْلُه في كونه مِقْدارًا لنا على الفِعْل وإن استحال كونه قادرًا عليه.

فإن قال: قد فَنّدت كلامي بما لا يؤثر فيه ما قلتموه الآن، وهو قولي أنّ كونه قادرًا في أنه يصح عليه ككونه عالمًا، فإذا وجب كونه عالمًا بما أَعْلَمْناه وجب كونه قادرًا على ما أَقْدَرنا عليه. قيل له: إن المقدور ينقسم: ففيه ما يستحيل كونه مقدورًا له، وفيه ما يصح، فما يستحيل ذلك فيه يجب أن يكون لاحقًا بالصفات التي ثبت استحالتها على الله تعالى، وفارَقَ حالُه حالَ العلم، فلا يمتنع أن يُحْمَل ذلك عليه، وإنْ كان كونه قادرًا يصح على بعض وجوه.

وبعد، فإذا صحّ أن كَوْن الواحد منّا عالمًا بأن يجعله عالمًا، والقديم تعالى يستحيل كونه عالمًا على هذا الوجه، فما الذي يمنع من أن يجعلنا قادرين على الشيء، وإن استحال كونه قادرًا عليه؛ لأنّا إنما قدرْنا عليه بقدرة من حقّها

أن تَخْتَصّ بالمقدور لذاتها، ويستحيل كونها قدرةً لغيرنا؛ فلا يجب صحةُ كَوْن غيرنا قادرَيْن عليه، أوَ لَيْسَ القديم سبحانه إذا جاز أن يجعل زيدًا عالِمًا بالشيء جاز أن يجعل سائر العالمين عالمين به؟ ولَمْ يجب إذا جاز أن يُقدّر زيدًا على الشيء أن يصح أن يجعل سائر القادرين قادرين عليه، فكذلك لا يجب أن يكون تعالى هو قادرًا عليه.

وبعد، فلو ثبت وجوب كونه قادرًا عليه كان لا يمتنع أن يقول قائل إنه يستحيل أن يفعله إذا فعله العبد على ما يذهب إليه محمّد بن شبيب[١] وأبو يعقوب الشحّام[٢]، وعلى قولهم لا يمكنهم أن يُثْبِتوا أنه كان قادرًا عليه ثم وُجد، فيجب كونه فاعلًا له؛ لأن ذلك إنما يصح لنا على طريقتنا في حقيقة الفعل، فإذا أجاز عندهم أن يكون زيد قادرًا عليه، ومتى وُجد لا يكون موجودًا من جهته؛ لأنهم لا يقولون إنّ القادر لا يَقْدر على الشيء إلّا على جهة الإيجاد والإحداث، وإذا جاز أن يكون تعالى مُقَدّرًا للعبد على اكتساب الفعل، وإن استحال أن يكون قادرًا على اكتسابه؛ لأنهم إنْ قالوا بذلك لَزِمَهم كونه فعلًا لهما من وجهٍ واحد، فذلك مما يمتنعون منه، فما الذي يمنع من أن يُقْدِره على إيجاد الشيء على ما يقوله، وإن استحال كونه قادرًا على إيجاده؟ وقد تقدَّم في إفساد هذه الشُبهــة أشياءَ أُخَرَ، وهذه جملةٌ كافيةٌ في بيان فسادها.

[٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لا يجوز أن يفعل الإنسانُ الفعلَ إلّا ويجب أن يكون عالمًا به على الوجه الذي فعله عليه، ولو جاز خلافُه كان لا يمتنع أن يفعل البناء والصناعة وسائر الأفعال المُحكمة، ولو لم يعلمها على ما هي به، وكان

---

(١) محمد بن شبيب، أبو بكر، له كتاب جليل في التوحيد، قال بالإرجاء. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى، الطبقة السابعة ص ٧١).

(٢) يوسف بن عبد الله، أبو يعقوب الشحام: مفسّر معتزلي، من أهل البصرة. أخذ عن أبي الهذيل، له كتاب في «تفسير القرآن». مات سنة ٨٩٣ م. (فضل الاعتزال ص ٢٨٠؛ لسان الميزان ٦/ ٣٢٥).

يجب إن كان العبد يُحْدِثُ الفعلَ ويُوجده أن يكون عالِمًا بفعله وأنه غيرُه، وأنه المُحْدِثُ له إلى سائر أوصافه التي يقع عليها، فإذا بَطُل ذلك عُلِم أنّ فاعله هو الله تعالى الذي هو عالمٌ بسائر الوجوه التي يقع عليها. واعلم أنّ مجرّد الفعل يصح من القادر عليه، وإن لم يكن عالمًا به، وإنما يَحتاج في كيفيّة إيجاده إلى كونه عالمًا إذا كان مُتّسِقًا مُحكمًا، يدلّ على ذلك أنه لو احتاج إلى صفةٍ زائدةٍ على كونه قادرًا لوجب أن يكون لتلك الصفة تأثيرٌ في صحة إيجاد الفعل، كما أنّ لكونه قادرًا تأثيرًا، فكان لا يخلو من أن يصح منه الفعلُ لاختصاصه بالصفتين جميعًا بمجموعهما أو يصح منه لاختصاصه بإحدَيهما، فإنْ صحّ منه لاختصاصه بإحديهما فهو الذي أردناه؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إنه يصحّ منه لكونه عالمًا، لأن الإنسان قد يعلم ما يستحيل منه أن يفعله، فيجب إن صحّ منه الفعل لإحدى الصفتين أن تكون تلك الصفة هي كونه قادرًا، ولا يصح أن يقال: إنه يصح منه لاختصاصه بهما جميعًا؛ لأنه إذا كان قد يكون عالمًا بالشيء ولا يصح منه كما قد يكون حيًّا ولا يصح منه. ومتى حصل قادرًا صحّ جنسه منه، عُلِم أن صحته تتبعَ كونه قادرًا فقط، وإلّا أدّى إلى ضمّ ما ليس بعلّةٍ إلى العلّة، ويبيّن ذلك أنّ دلالة الفعل على كونه قادرًا يقتضي أنه يصح منه لكونه كذلك فقط، وهو أنّا نعلم صحة الفعل من واحدٍ وتعذّره على الآخر، فنَعْلم أنه صحّ منه لاختصاصه بحالٍ بَانَ بها من غيره، ولا يقتضي اختصاصه بحالَين. ولا فرق بين مَنْ قال: إنه يقتضي كونه على حالَيْن يُفارق بهما، وبين مَنْ قال: إنه يقتضي كونه على أحوالٍ كثيرة. يُبَيِّن ذلك أنّ القادر منّا قد ثبت أنّ قدرته هي قدرة على جنس كتابة، وعلى ما لو وقع على وجهٍ لكانت كتابةً، ولا تتَأتّى منه إلّا وهو عالمٌ بكيفيّتها؛ لأنها لو صحَّت منه لكونه قادرًا فقط لصحّتْ من كل قادرٍ متكاملِ الآلة، فإذا صحّ ذلك ثبت أن أحكام الفعل واتّساقه لمّا احتاج إلى كونه عالمًا لم يَحْتَجْ إلى كونه قادرًا، فيجب أن يكون جنس الفعل لو احتاج إلى كونه عالمًا لا يحتاج إلى ذلك فقط. وقد دلَّلْنا من قبلُ على أن تصرّف الساهي فعله، وأنّ سهوه لا يمنع من كونه فاعلًا له، وهذا يُبْطل ما

تعلّقوا به. وقد بيّنا من قبلُ أن الدالَّ على كون القادر قادرًا صحّة الفعل منه، وقد نجد تلك الدّلالة قائمةً وإنْ لم نكن عالمين ولا معتقدين، وهذا يُبْطل ما قالوه.

وقد ثبت أنّ الفعل لا يحتاج إلى حالٍ زائدةٍ لفاعله على كونه قادرًا إلّا في صفةٍ زائدةٍ على وجوده، نحو كون الخير خَيْرًا الذي يحتاج إلى كونه مريدًا، وكيف يقال: إنّ الفعل لا يصح إلّا من عالم به على ما هو عليه، وقد دلّلْنا من قبل على أنّ لمحلّ القدرة تأثيرًا في الفعل المبتدأ، فلو كان الفعل يحتاج إلى الأمرين لكان العلم كالقدرة، فكان يجب ألّا يصح من الإنسان إيجاد أفعال الجوارح، وإذا صحّ أن يكون زيدٌ عالمًا بفعل عمرو، ويستحيل كونه قادرًا عليه، فهلّا دلَّ ذلك على أنّ العلم لا تأثير له في إيجاد الفعل، وإلّا كان يجب أن يستحيل كونه عالمًا بما يستحيل منه إحداثه، كما يستحيل كونه قادرًا على ما يستحيل منه إحداثه؟ وقد ثبت أنّ الواحد منّا قد يظنّ أنه متمكّنٌ من حَمْل جسم عظيم، فإذا عالجه لم يُواته، وإذا عالج ما هو دونه صحّ منه، فيجب أن يكون في دلالة دلالةٌ على أنّ الفعل يصحّ مع الظنّ والشكّ، ولو كان يحتاج إلى كونه عالمًا لم يصحّ منه ذلك، على أن هذه العلّة تُوجب ألّا يكون الفعل كسبًا للإنسان؛ وذلك لأن المُكتسب قد يكتسب ولا يكون عالمًا بأنه كسب، ولا بذات المكتسب على سائر وجوهه، وهذا يوجب إبطال قولهم في الكسب.

[مقالة لأبي عليّ]

وتحقّق قول الشيخ أبي عليّ رحمه الله أنّ أكثر عِلَلهم في نَفْي أفعال العباد تُوجب عليهم ترك القول بالكسب، وإنّما وجب كونه تعالى عالِمًا بما يفعله إذا لم يكن مُحكمًا؛ لأنه عالمٌ لنفسه، لا لأنّ مجرّد الفعل يقتضي كونه عالمًا به؛ فليس لأحدٍ أن يتعلّق به في هذا الباب، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع من الإنسان أن يُحْدِث الفعل على سائر وجوهه وإن لم يكن عالِمًا به وبأحواله بالتوصّل بذلك إلى أنه ليس بفعل له بيّن الخطأ.

[٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو كان العبد هو الذي أحْدث فعاله مع اختلافها واتّفاقها، لصحّ منه أن يستمرّ على مثل فعله أوّلًا حتى لا يقع فيه تفاوت، فإذا كتب شيئًا يمكنه أن يكتب أمثاله حتى لا يغادر منه شيئًا، وإذا ركع ركعة أمكنه أن يأتي بمثلها وبمثل أركانها من غير فصلٍ، وإذا بَطُل ذلك عُلِم أنّ ذلك ليس من فعله وإلّا صح منه أن يوجده من بعدُ على ما أوجده من قبل، فإذا لم يصح ذلك، فإنه فعلُ الله تعالى؛ لأنه إذا بَطُل كونه فعلًا له لم يبقَ إلّا أنه فعل الله جلّ وعزّ.

واعلم أنّ ما قدَّمناه من قبلُ قد دلّ على أن مجرّد الفعل يصحّ منه لكونه قادرًا فقط، وأنّ إحكام الفعل واتّساقه هو الذي يحتاج إلى كونه عالمًا بكيفيّته، فلا يمتنع إذا كان علمه بما يفعله على الجملة دون تفصيله أن يتفاوت ما يفعله على التفصيل؛ لأنه لا يعلم التفصيل كما يعلم الجملة، ولذلك نرى الكُتّاب تستمرّ منهم الكتابة على حسب عِلمهم بكيفيّة الحروف على التفصيل، حتى أنّ الواحد منهم إذا بَرَز فيه وحَذَق فَعَلَ في الثاني ما يُقارب ما فعله الأوّل حتى لا يكاد يَفْصِل بينهما وحتى ربما زوّر على خطّ غيره بحيث يخفى على صاحب الخطّ، فعُلِم أن ذلك إنما اخْتَلف بحسب اختلاف عِلم الكاتب من الوجه الذي ذكرناه، ولو حصل فيه العلم بتفصيل ذلك الفعل في الثاني مثل ما فعل في الأول من غير اختلافٍ فيه إذا كانت الآلة التي يحتاج إليها يصحّ بها ذلك، ولو عَلِم الإنسان تفصيل أجزاء الأوصاف وأجزاء الأفعال من قيامه وركوعه لفَعَلَ في الثاني مثل ما فَعَل في الأوّل من الركعة، لكن ذلك لما تعذّر عليه لم يقع منه على حدٍّ واحد، وإنْ جاز أن يتّفق التماثل فيه.

وبعد، فلمَ صار تعذّر وقوعه متماثلًا في تفصيل أجزائه بأن يدلّ على أنه ليس مِنْ فِعله أوْلى من أن يدلّ وقوعه متماثلًا في حَمْل أجزائه وفي اتّساق حروفه على أنه فِعله، فلو كان ذلك يدلّ على أنه ليس بفِعْلٍ له من حيث لم يقع بحسب قصده في الأوقات؛ لدلّ ما يقع ممّن لا قَصْد له على أنه ليس بفِعْلٍ له أصلًا، وقد بيّنا خلافه.

[جوابات لأبي عليّ الجبائيّ]

وبعد، فلو دلّ ذلك على أنه ليس بفعل الإنسان لدَلّ على أنه ليس بكسبٍ له، وإلّا كان يصحّ أن يكتسبه ثانيًا على الوجه الذي اكتسبه أوّلًا. فإن قال ما يختلفان فيه من الترتيب لا مدخل للحدوث الذي يتعلّق بالقدرة فيه، وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: أليس قد يجوز أن يُقْدِرَهم تعالى على أن يفعلوا في الثاني مثل ما فعلوا في الأوّل؟ فلا بدّ من نعم، قال: فلو أقْدَرَهم على ذلك، أليس كان يقع متّفقًا، فكان يجب كونه فِعْلًا لهم؟ فإذا قالوا: بلى، قيل لهم: فهلّا عَلِمْتم أنّه الآن فِعْلٌ لهم، لكنّ الله تعالى لم يُقْدِرْهم إلّا على هذا الوجه. قال: وعلى قولهم إنّ القدرة مُوجبة لا يمكنهم التعلّق بذلك؛ لأن لقائلٍ أن يقول: إنه تعالى يُحدثها على هذا الوجه فيه، فلذلك يقع المقدور متفاوتًا، ولو أقْدره على طريق الاستواء لوُجِد متّفقًا، ووجودنا لذلك متفاوتًا في الشاهد على طريقةٍ واحدةٍ لا يمنع من وصفه تعالى بالقدرة على أن يُقْدِرْنا ويجعلنا في العِلْم بحيث يمكننا إيجاده متّفقًا، وكذلك وقوعه متفاوتًا من العبد لا يدلّ على أنه لا يقدر عليه، بل هو قادرٌ عليه، ولو وُجِد له العلم بتفصيله لصحّ منه إيجاده متّفقًا.

وقال لهم: أليس لا يصحّ من القابض بيده على كفّ خردلٍ من كُدْس أن يرميها ثم يقبض عليها بعينها أو على قدرها من العدّة، ولم يوجب ذلك ألّا يكون القبض ممكنًا له، وألّا يكون هو القابض، فكذلك ما قلتموه.

وقال لهم: إذا ثبت أنه لا يصح من الإنسان أن يجتهد في إيجاد الحركة، فيقع السكون والكتابة، فيقع البناء، ففي ذلك دلالةٌ على أنّ ما يقع منه فِعْله؛ لأنه لو كان باتّفاق لكان جواز ذلك كجواز ما ذكرتم في الكتابة به، فكان لا يمتنع أن تختلف أحوال الناس في ذلك كما تختلف أحوالهم في الكتابة، فيريد الواحد القيام في الثاني كما فعله في الأوّل، فلا يقع منه، بل يقع منه القعود.

[٦ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: قد ثبت أنه يخلق الأشياء ويفعلها على ما هي به، فلو كان غيره فاعلًا في الحقيقة لصحّ أن يفعله على ما هو به، فكان لا يصحّ أن

يقع فعله إلّا على ما يريد، وكان لا يقع على صفةٍ إلّا من حيث أوقعه عليها، وفي وجود الأمر بخلافه دلالةٌ على أنّ المُحدث لهذه الأفعال هو الله تعالى، واعلم أنّ نظير هذه المسألة قد تقدَّم، وبيّنّا أنّ سائر صفات الفعل لا تتعلّق بالفاعل، فلا يجب أن نقع على كلّ صفاته بحسب قصده وإرادته، وبَيّنّا أن في صفاته ما يرجع إلى ذات الفعل، أو مما يجب أن تكون عليه، وإن لم تكن لذاته فلا تتغيّر بقصد الفاعل، والذي يتغيّر بحسب قصده هو ما يصح أن يحصل عليه ويصح ألّا يحصل، وبينّا أن حدوثه من جهته لكونه قادرًا لا يمتنع وإن لم يقع على تلك الصّفات. وبينّا أنّ ما يجب أن يحصل عليه لوقوعه على بعض الوجوه لا يؤثّر فيه قصده إلى خلافه، نحو حُسْن كثيرٍ من المحسّنات وقُبْح كثيرٍ منها، وبيّنا أن ذلك يرجع إليهم في كون الفعل كسبًا وفي غيره.

وبعد، فإنّ المجبّرة رجلان أحدهما يُجيز قَلْب الأعراض، وهم الذين يقولون: إنه يفعل تعالى الأشياء على ما هي به، وهم أيضًا فلا بدّ من أن يُنْقِضوا ذلك؛ لأنهم يُجيزون أن يقلب الله تعالى المُحدَث قديمًا، كما يقلب الحركة سكونًا، ولا يُجيزون أن يقلب الحركة سوادًا، وأن يجعلها على الصفتين فَيُنافيها البياض من حيث كان سوادًا، ولا ينافيها من حيث كان حركة، فيوجب ذلك كونه موجودًا معدومًا، ويلزمهم أن يقولوا: إنّ العبد يَقْلب الحركة سكونًا، كما أنه تعالى يقلب ذلك؛ لأن عندهم أنه يستحيل أن يوجد تعالى الكسب إلا كسبًا للعبد، فيجب ألّا يصح أن يقلبه سكونًا إلّا مع قدرة العبد، وإلّا فإن جاز أن يخلقها حركةً ويقلبها سكونًا من غير كسبٍ للعبد، فهلّا جاز ألّا يخلقها كسبًا للعبد أيضًا؟ ويلزمهم على هذا ألّا يثقوا بعلمٍ ولا دليلٍ، على ما ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمه الله.

فأمّا الصنف الآخر من المجبّرة الذين لا يُجيزون قَلْب الأعراض، فقد أقرّوا بأنّ الفعل يقع منه تعالى على صفاتٍ لا يصح أن يقع على خلافها، فيجب أن يجوّزوا أن يقع من العبد الفعل على هذا الحدّ، وألّا يدلّ على وقوعه كذلك أنه ليس بفعلٍ له، كما لا يدلّ مثله في القديم تعالى.

[٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: وجدنا الحركات التي هي من فِعْل العباد، من جنس الحركة الضرورية في الحدوث وغيره من فِعل الصفات، فيجب أن تكون كَهِيَ، في أنها مخلوقة، فإذا صحّ ذلك، فيجب أن يكون لها خالق، ولا خالق إلّا الله تعالى؛ لأن غيره لا يجوز ذلك عليه، فيجب كون أفعال العباد حادثةً من جهته، وربما قالوا: فإذا ثبت أنها خلوقةً، وكان المخلوق الضروريّ يدلّ على أنّ فاعله هو الله من حيث كان محدثًا، فكذلك المكتسب؛ وربما قالوا: فإذا كان كونه مُحْدَثًا هو الذي لأجله دلّ على محدِث هو الله تعالى؛ لأنه لو كان قديمًا أو معدومًا لما دلّ، فيجب ذلك في كل مُحدث، وربما قالوا: لا بدّ من أن يدلّ من حيث كان مخلوقًا على خالقٍ، ومن حيث كان كسبًا على مُكتسب، فيجب أن يكون أحدهما غيرُ الآخر، كما أنه لمّا دلّ من حيث كان مُحْدَثًا على مُحْدِث، ومن حيث كان حركةً وتحريكًا على محلٍّ، كان المحلّ غير المحدِث. واعلم أنّ محصول ما أوردوه أنه إذا ثبت كون حركتنا مخلوقةً وجب أن تكون كالحركة الضروريّة في أنّ خالقها هو الله تعالى من حيث كان لا خالق إلّا الله، أو من حيث كان الخلق يدلّ على خالقٍ هو الله تعالى، والمُحدث من حيث كان مُحدثًا يدلّ على ذلك، وقد دلَّلْنا من قبلُ على أن غير الله تعالى قد يجوز أن يكون خالقًا ويُوصَف بذلك؛ وبيّنّا أنه وإنْ كان من جهة التعارف لا يُطلق ذلك عليه، كما لا يُطلق قولنا ربّ إلّا عليه، فذلك غيرُ مانعٍ من أن يجري على غيره، وإنما لم يُجْرِ إلّا عليه مرسلًا للإيهام، ولولاه كان لا يمتنع ذلك فيه، وبينّا أن حقيقة ذلك لا تُفيد أنّه ممّن يفعل لا بآلة وعلاج؛ لأن اللغة والقرآن يمنعان من ذلك، وبينّا أنّ المُستفاد به لا يجوز أن يكون له خلقًا، وبينّا أنّ ذلك يفيد وقوعه من فاعله مقدّرًا، وأنّ العبد قد يُحْدِث الفعل بمقدار، كما أنه تعالى يُحْدِث ذلك، فيجب أن يُوصف بهذا الوصف، فإذا ثبت ذلك وكان عندهم أن الحركة المكتسبة مخلوقةً، فيجب أن يكون لها خالق، وخالقُها قد يكون الإنسان، كما أنّ خالق الحركة الضروريّة هو الله تعالى. وقولهم: إنّ المخلوق هو المُحْدَث باطل؛ ون أهل اللغة خصّوا بذلك ما يقع مُقَدّرًا دون ما يقع سهوًا

وتبخيتًا. وقولهم: إنّ المخلوق هو المُحْدَث يدلّ على أنّ له مُحْدِثًا وخالِقًا هو الله فغلط؛ لأنه إنما يدلّ على أنّ له مُحدِثًا وخالِقًا إنْ كان مُقَدّرًا على الجملة، ثم ننظر مَنْ خالقه ومُحدِثه، فما دلّ على إثبات الخالق على الجملة لا يدلّ على أنه هو الله كما أنْ كون الفعل كسبًا عندهم يدلّ على أنّ له مكتسبًا، ولا يدلّ على مكتسبٍ معيّن، وكما أنّ الحركة إذا عُلِمت موجودة دلَّت على محلّ، ولا تدلّ على محلِّها على التعيين، وإنْ كان في الابتداء لا يُعلم تعلّق المُحْدَث بالمُحْدِث إلّا بأن يتعلّق بزيد نفسه. فأمّا إذا استدلَلْنا عليه بحدوثه، فيجب ألّا يدلّ على ذلك إلا بمرتبةٍ ثانيةٍ، وعلى هذا ترتيب دلالة الأجسام والحياة وغيرهما على الله تعالى بأن تقول إذا ثبت حدوثها وجب إثبات مُحدِث لها، فإذا لم يصح من المُحْدِث القادر بقدرةٍ فِعْلُ ذلك، عُلِم أنّ فاعلَها هو الله تعالى، ولا نقول: إنّ الحركة من حيث كانت كسبًا ومِنْ حيث كانت حادثةً تدلّ على أمرين غَيْرَيْن، بل نقول: إن المكتسِب هو المُحدِث، وإنما أثبتنا لها فاعلًا غير المحلّ، وكلّ ذلك تبيَّن وهي ما أوردوه.

[٨ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: إذا وجدنا الناس مختلفين في أعمالهم، فمِنْ قائلٍ بنَفْيِها أصلًا، ومِنْ قائلٌ يقول: لا فِعْل له إلّا الإرادة، ومنهم مَنْ يقول: الإرادة والمراد، ومنهم مَنْ ينفي التولّد، ومنهم من يُثْبِته، فكيف يصحّ أن يُحْدِثوا أو يفعلوا ما هم فيه مختلفون؟ واعلم أنّ الكلام على هذا قد تقدَّم، وبينّا أنّ الفاعل لا يجب أن يكون عالمًا بفعله، وقد يفعل ما لا يعلمه، وقد يفعل وهو ساهٍ، وبيّنّا أنّ فعل الساهي لو لم يكن من جهته لم يقع بحسب قُدْرة، وكان يجب إذا قال: إنّ الله تعالى ثالثُ ثلاثةٍ أن يكون الله تعالى هو المُنْفرد به، وهذا يُوجب كونه منفردًا بالكذب على مذهبهم، فإذا ثبت أنه يصحّ أن يفعل من غير علم بكيفيّته، فما الذي يمنع من كونه فاعلًا لأفعاله، وإن لم يعلم ما ذكره السّائل من أوصافها؛ لأن طريق العلم بذلك هو الاستدلال، والقادر إذا لم يستدلّ يكون فاعلًا غيرُ عالم بأفعاله، وإذا جاز عندهم أن يكتسب ولا يعلم نفسه مكتسِبًا ولا يعلم قدرة حادثة في محلّ الكسب، فهلّا جاز أن يكون مُوجِدًا لأفعاله، وإنْ لم

يعلم ما ذكروه من أوصافها؟ وإذا جاز أن يصوغ مَنْ لا يعلم أنّ الصياغة كسبه، فهلَّا جاز أن يُحدث الصياغة مَنْ لا يعلمها؟ وإذا جاز أن يَعلم فِعْلَ غيره على تفصيله مَنْ يستحيل أن يفعله، فهلَّا جاز أن يفعل مَنْ لا يكون عالمًا؟ وإذا جاز أن يريد مَنْ لا يعلم تفصيله، فهلّا جاز أن يقدر على ما لا يعلم تفصيله وأن يفعله؟ وكلّ ذلك يبيّن فساد ما أوردوه.

[٩ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: وجدنا أفعال العباد كلّها دالّةً على حدوث الأجسام وعلى الله تعالى بصفاته، فيجب أن يكون هو المُحْدِث لها؛ لأنه لا يجوز أن يدلّ عليه ما لم يُحدثه، لأن فعل غيره لا يتعلّق به، ولو جاز أن يدلّ ما لم يُحدثه، لجاز أن يخلق ما لا يدلّ عليه، وربما قالوا: إنه تعالى يجب أن يكون حكيمًا يخلق القبائح والمعاصي؛ لأنه لا يجوز أن يدلّ عليه مِنْ حيث كان قبيحًا، فيجب كونه حَسَنًا وصوابًا من قِبَله حتى يدلّ عليه. واعلم أنّ أفعال العباد لا تكون دالّةً على الله على الحقيقة؛ لأن الذي يدلّ على إثباته تعالى الحوادث التي يتغيّر وجودها من قِبَل العباد، نحو الجواهر والقُدَر وغيرها على ما رتّبناه من قبل، والوجه الذي يدلّ ذلك عليه هو لأنه لا بدّ له من مُحْدِث لكونه مُحْدَثًا، فإذا استحال حدوثه من جهة القادر بقدرة عُلِم أنه حادثٌ من جهة مُحْدِث مخالفٍ لنا، ثم يُعلم أنّ ذلك المُحْدِث قادرٌ عالمٌ حيٌّ قديم، فكيف يصحّ أن تدلّ أفعال العباد عليه؟ بل لا يجوز أن يدلّ عليه ما هو من جنس أفعال العباد أيضًا، وإنْ كان مِنْ فعله؛ لالْتِباسه بأفعالهم، وقد بينّا مِنْ قبلُ أنّ الشيء إنما يدلّ على غيره إذا كان له به تعلّق، وأفعال العباد لا تعلّق لها بالقديم تعالى، فيجب ألّا تدلّ عليه، ولا فرق في هذه القضية بين الطاعة منها والمعصية في الوجه الذي ذكرناه.

فأمّا دلالتها على حدوث الأجسام، فيجوز أن يُقال: إنّها تدلّ بما يحصل موجبًا عنها من تعبير الجسم على إثباتها، ويستدلّ بإثباتها على حدوث الأجسام، وإنْ كان عند التفصيل الذي يدلّ على حدثها ما لم يتقدّم

الجسم في الوجود، وذلك لا يكون إلّا من فِعْله تعالى، وإذا صحّ أن يدلّ على حدوثها لأنّ لها به تعلّقًا، فحالُها معه وحال فِعْل القديم تعالى فيه سواء، وليس ذلك بدلالةٍ على الله سبحانه في الحقيقة، ولذلك قد يَستدلّ بها المستدِلُّ على حدوث الأجسام، ولا يكون عارفًا بالله تعالى أصلًا حتى يستأنف الاستدلال عليه، وهي تدلّ في الحقيقة على أحوالِ الإنسان من حيث كانت فعله، وإلى ما ذكرناه ذهب شيخنا أبو الهُذَيل وسائر الشيوخ رحمهم الله، وتجنَّبُوا القول بأن الكفر يدلّ على الله تعالى من وجهٍ، وإن كان رحمه الله يُطلق في أفعال العباد أنها تدلّ على الله مِن حيث دلَّت على حدوث الجسم، وعلى أنّ لها مُحْدِثًا، ولو دلَّتْ على الله تعالى لم يمنع ذلك من كونها معصية؛ لأنّ دلالة الشيء على غيره لا تُوجب كونه طاعة، وإنما تقتضي حدوثه على الوجه الذي يدلّ. وقال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إذا جاز أن يدلّ على الله تعالى ما هو كسب للعباد، ولم يجب أن لا يدلّ عليه ما ليس بكسبٍ لهم مما خلقه؛ فهلّا جاز أن تدلّ عليه أفعالهم؟ وإن كان ما خلقه قد يدلّ عليه، أوَ ليس يدلّ على الله ما ليس بقولٍ له، ولا يجوز أن يقول قولًا لا يدلّ عليه عندهم؟ وكل ذلك يُسقط ما سألوا عنه.

[١٠ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: قد وجدنا العبد في فنائه فناءُ فِعْله، فإذا كان تعالى يصح أن يُفْنيه ويُفْني أفعاله، فيجب أن يصح منه أن يُوجِد فعلَه، وإلّا أدّى إلى أن يوجد العبد ما يُفْنيه القديم تعالى، وهذا مُحال. وربما أوردوا ذلك على وجهٍ آخر، وهو أنه لمّا جاز أن يُفْني القديم تعالى أفعالَ الإنسان مع الإنسان، جاز أن يبتدئها معه كما لما جاز أن يُفني معه سائر أفعاله، جاز أن يبتدئها معه؛ لأن مَنْ لا يقدر على ابتداء الشيء وإيجاده، لا يقدر على إفنائه، وهذا يُوجب أنه تعالى هو الذي أوجد أفعال العباد. واعلم أنّ المُفْني للشيء إنما يُفْنيه بأن يفعل ضدًّا له أو ما يجري مجراه فينتفي، وقد بيّنّا من قبلُ أنه لا يصح مِنَ القادر على إعدام الشيء كما يقدر على إيجاده، وإنما يقال: إنه قادرٌ على

إعدام الشيء من حيث قدر على إيجاد ما به يُعدم؛ ولولا ذلك لم يكن لهذا الإطلاق معنًى، وإنما يصح هذا القول فيما يبقى فيُعدم القادر بإيجاد ضدّه دون ما لا يبقى مما يجب عدمه في الثاني على كلّ وجه، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يقدر على إعدام فعلِ الغير مِنَ العباد بفعل ضدّه، ولا يجب أن يقدر على إيجاد فعل الغير، فكذلك لا يمتنع أن يقدر تعالى على إعدام أفعالنا، وإنِ استحال وصفه بالقدرة على إيجادها، ولا يجب إذا كان قادرًا على إفناء ما يُوجده العبد أن يكون مُفْنِيًا له في حال إيجاده؛ لأنّ ذلك يُوجب كون الشيء موجودًا معدومًا مع وجود ضدّه، فإن أراد تعالى ألّا يُوجِد بأن يفعل ضدًّا له استحال وجود فِعْل العباد؛ لأن فِعْل الأقوى أوْلى بالوجود، وإن لم يُرِدْ تعالى منعه وُجِد فعله، وعلى قولهم لا يصح إفناء الأفعال لأنها لا تبقى عندهم، وإنما يصحّ المنع فيها، وقد بيّنا أن وجودها يستحيل إذا قصد تعالى المَنْع، ولا يمنع ذلك من كونهم قادرِين عليها، كما أنّ منع زيد لعمرو لا يمنع من كونه قادرًا عليها، وقولهم: إنه إذا جاز أن يَفْني تعالى فِعْل العبد معه، جاز أن يبتدىء فِعل العبد معه جهلٌ؛ لأنه إنما صح أن يَفْنيه معه لحاجته في الوجود إلى بعض العبد من حيث حلّه، فمتى فَنِي المحلّ وجب فناؤه، ولا يجب أن يصحّ أن يبتدئه، بل ذلك يستحيل من حيث دلَّت الدّلالة على أنه غير موصوفٍ بالقدرة عليه، يُبَيِّن فسادَ ذلك أنّ الواحد منّا يجوز أن يُفْني فِعْلَ الله تعالى الذي هو القدرة بفناء الحياة بأن يقتل نفسه، ولا يجب أن يصح أن يفعلها بفِعْل الحياة، ويجوز أن يُبْطل فعل الغير للسكون بتحريك المحلّ، ولا يجب أن يبتدىء فعله الذي هو السّكون.

وبعد، فإنّ على قولهم: كان يجب أن يصحّ من الله تعالى أن يبتدىء فعله من غير قدرة، كما يجوز أن يُفْنيه من غير قدرة. ومِنْ مذهب كثير منهم أنّ القديم سبحانه لا يجوز أن يجعل العبد مكتسبًا في حالِ خلقه له، وأنه لا بدّ من أن يتقدّم وجود كسبه، وهذا يُسْقط تعلّقهم به، وإنْ كان الذي تقتضيه أصولهم جواز ذلك؛ لأنه في ابتداء ما يُوجده تعالى، كما يصح أن يُوجِدَ فيه العلم والإرادة، فكذلك يصح أن يُوجِدَ فيه القدرة، فيحصل مكتسبًا.

[١١ ـ] شُبهـــة أخرى لهم

قالوا: لو كان العبد يُحْدِث أفعاله ويُوجِدها في الحقيقة لفَسَد التدبير كما كان يفسد لو كان مع الله قديمٌ ثانٍ؛ لأنه كان يجب إذا كان مصلحة عبد في حياته، فأراد الله تعالى أن يُحْيِيَه وأراد غيره أن يقتله، أن يَفْسَد التدبير فيه، وأن يكون العبد مقاوِمًا لله تعالى، فيجب بفساد ذلك القضاء بأنّ جميع ما يحدث في الدنيا من تدبير الله وصنعه، واعلم أنّ ما ذكروه جهلٌ؛ لأن الذي لم نَفَيْنا وجود قديمٌ ثانٍ مع الله تعالى أنه كان يقع بينهما تمانع، ولا يكون فِعْلُ أحدهما بالوجود أوْلى من فِعْل الآخر مِنْ حيث تساويا في كونهما قادرَيْن لأنفسهما، فكان يؤدّي ذلك إلى ألّا يوجد شيءٌ من مرادهما أصلًا، أو إلى وجود كِلَا المُرادَيْن مع تضادّهما، وهذا هو النهاية في فساد التدبير، وليس كذلك حال العبد؛ لأنه وإن قدر على إيجاد الفعل فهو مُتناهي المقدور؛ لأنه يقدر بقدرة يُحدثها الله تعالى، وإنما يصح أن يفعل بحسبها في العدد، والقديم تعالى إذا أراد ضدّ ما أراده كان فِعْله بالوجود أوْلى، كما يجب ذلك لو لم يكن قادرٌ سواه، فإذا كان كلّ ما أراده تعالى يجب وجوده، قدر العبد على خلافه أم لم يقدر عليه، فكيف يفسد التدبير؟ ولو كان قولنا يؤدّي إلى فساد التدبير، والحال هذه لكان قولهم بأن العبد يكتسب يوجب فساد التدبير من حيث اقتضى إثبات مُدبّرٍ سوى الله قادر سواه.

وبعد، فإنّ قولهم: إنّ أفعال العباد مخلوقةٌ لله تعالى يُوجب أنه خالق القبائح منها، وهذا يوجب كون تدبيره فاسدًا؛ وذلك بأن يدلّ على نقص القديم جلّ وعزّ من حيث أُضيف إليه التدبير الفاسد، ومن حيث أُخرجت أفعاله من أن تكون صلاحًا مُنتفعًا بها من حيث يجوز عليه ألّا يَفِي بوعده ولا وعيده أوْلى مما أضافوا إلينا، ويلزمهم القول بأنّ الله سبحانه مُفْسِدٌ لتدبيرِ نفسه بِخَلْق القبائح وتمكين العباد من التدبير الفاسد، أو يقولوا: إنهم أفسدوا تدبيره من حيث اكتسبوا التدبير الفاسد، وهذا يوجب نسبته تعالى إلى النقص، وقد بيّنّا في باب الإرادة أنه لا يمكن أن يقال: إنّ مخالفة العبد لله تعالى فيما أراده منه وأمره به على جهة الاختيار فسادٌ في تدبيره أو دلالة على نقصه،

فليس لهم التعلّق به في هذا الموضع، ومتى أراد العبد؟ قيل: مَنْ أراد الله إحياءه ففِعْله تعالى أوْلى بالوجود؛ لأنه أقدر ولأنه يمنع مَنْ شاء مِنْ عباده مِنَ الفعل كما يُقْدِرهم عليه، وهذا ما يستغني عن الدّلالة، فكيف يقال: إنه لو أقْدَر غيره على إيجاد الفعل لكان غيره مقاوِمًا له؟ مع أن ذلك الغير لا يقدر على التصرّف إلّا بإقداره جلّ وعزّ وتمكينه؟ ولولا ذلك لامتنع الفعل عليه، ويلزم المُجبّرة القول بأنّ الله تعالى يصح منه أن يُقْدِر العبد على اكتساب الحياة والقدرة وغيرهما؛ لأن ما به يمتنع من ذلك من الطريقة التي قدّمناها لا يتأتّى لهم، فيلزمهم أن يكون العالم مقاوِمٌ ومشارك له في العبادة، وهذا الكلام لهم ألزم منه لنا.

فإن قالوا: لا يصح أن يكتسب إلا بأن يريد تعالى خَلْقه، فهو موقوفٌ على إرادته، فكيف يكون العبد مقاوِمًا له تعالى؟ قلنا له: وكذلك لا يصح عندنا من البعد إيجاد الفعل إلّا بأن يريد تعالى إقداره وتمكينه وتخليته، فكيف يُقاومه وحاله هذه؟

[١٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو كانت أفعال العباد موجودة من جهتهم لوجب أن يكون في أفعالهم ما هو خيرٌ من أفعال الله تعالى؛ كالإيمان والتوحيد الذي هو خيرٌ وأحكم مما خلقه الله من القِرَدة والخنازير والرَّوْث وغيرها، وهذا يوجب أن العبد خيرٌ من الله سبحانه وأفضل منه؛ فلمّا استحال ذلك ثبت أن جميع ذلك مِنْ أفعاله تعالى. واعلم أنّ قولنا: كذا خيرٌ من كذا، إنما يصحّ إذا اشتركا في النفع الحسن ولأحدهما مِزيةٌ على الآخر فيه، ومتى اسْتُعْمل في غير هذا الوجه كان مجازًا، ولذلك قلنا: إنّ قوله تعالى: ﴿قُلْ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ ٱلْخُلْدِ﴾ [الفُرقان: الآية ١٥]، الغرض به التقريع وبيان أن الجنّة أوْلى أن تُلتمس بالطاعات من النار. فأمّا متى جرى ذلك في الكلام على وجه الخير، فحقيقته ليس إلّا ما وصفناه، وقولنا في الشيء: إنه أحكم من غيره أنه أُريدَ به أنه أحسن منه، فلا وجه له في الحقيقة؛ لأن معنى الحسن لا يقع فيه تزايد، وإن

أُريد به أنه أحكم على وجه الاتّساق، فغير مُمتنع أن يُطلق كما يقال في إحدى الكتابتين إنها أحكم من الأخرى إذا كانت أشدّ اتّساقًا وانتظامًا. فإذا صحّت هذه الجملة، فإن أراد المريد أنّ الإيمان خيرٌ أو الرّوث فيما يتعلق بالمؤمن، فالجواب أنه ليس للرَّوْث به اختصاصٌ في النفع والإيمان يؤدّيه إلى الثواب العظيم، فالقول بأنّ أحدهما خيرٌ له من الآخر لا يصح إلّا أن يُراد به أيّهما أوْلى أن يُوصله إلى بُغْيته، فنقول: إنّ الإيمان خيرٌ له، ولا يصح أن يقال: إنّ الشيء خيرٌ إلّا مضافًا إلى ما هو خيرٌ له؛ لأن الخير هو النّفع الحسن، ومن حقّ المنافع أن تتعلّق بالغير، وقد بيّنّا أن الإيمان أنفع له فيما يخصّه؛ لأنه لو لم يكن له يصلُ إلى الثواب، وقد يَصِل إلى منافعه وإن لم يوجد الرّوْث أصلًا، ولا يؤدّيه ذلك إلى منافع؛ كالإيمان إذا وُجِد، وليس له أن يقول: إنه ينتفع بأن يستدلّ به ويعتبر، فقد عاد الحال فيه إلى أنه يؤدّي إلى المنافع؛ وذلك لأن الانتفاع إنما يقع له هذا الاستدلال لا بالرَّوْث نفسه، والاستدلال من جملة إيمانه، وإنْ كان قد يصح أن يستدلّ بسائر الأجسام دونه لو لم يُخْلَق أصلًا، فكيف يقال: إنه أنفع له ولا نقول مع التفصيل الذي قدَّمناه أنّ أفعال العباد خيرٌ لهم من أفعال الله؟ لأنه يوهم أنهم يَصِلُون إلى منافعهم من دون أفعاله تعالى، وهذا مُحالٌ؛ لأنه لا سبيل لهم إلى الوصول إلى سائر منافعهم إلّا بأفعاله، وهي أنفعُ لهم مِنْ أفعالهم، ولو لم يكن فيها إلّا القدرة لوجب ذلك فيه، فكيف يقال: إنه أنفع له مِنْ أفعال الله تعالى، وفعله إنما يَشْرُف ويَفْضُل بالثواب الذي كان يؤدّى إليه؟ ولو لم يؤدِّ إليه لم يعظُم، والله تعالى هو الفاعل للثواب به، فكيف يكون فعله أفضل من فعله؟ ولا يمتنع على التفصيل أن يقال: إنّ فعله الإيمان أنفع له من عقاب الله تعالى، وإنما يقال: إنّ الله سبحانه خيرٌ لنا من أنفسنا؛ لأنّ كلّ ما نَناله من جهته نناله فهو أنفعُ لنا من أنفسنا وغيرنا من البشر.

[مقالة لأبي علي الجبائيّ]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: لا نقول إنّ التوحيد أحكم وخيرٌ مما خلقه الله من الأجسام؛ لأن ما خلقه منها أعمّ من فعل العبد، ولأنّ الله تعالى

حكيمٌ بها وحِكْمته في حكم من حكمة العبد، فألزمهم أن يكون العبد هو الحكيم بالتوحيد، وأن يكون أحكم من الله إنْ كان التوحيد من أفعال الله، أو يقولوا: إن التَّوحيد ليس بمحكمة، فألزمهم القول بأنّ كلام الله هو الذي ذكر الخيل والبغال والحمير خيرٌ من كلام العبد الذي هو التّوحيد، وإن لم يكن خيرًا منه لم يمتنع أن يكون التوحيد خيرًا مما ذكروه من الأجسام، فأمّا إذا وقع سؤالهم عن الجسم الذي يُستدَلّ به على الله من غير تخصيص، فهو خيرٌ لنا من فعلنا؛ لأنه لولاه لما صحّ منا الفعل المؤدّي إلى الثواب.

[١٣ ـ] شُبهـــة أخرى

قالوا: قد صحّ وصفه تعالى بأنه مالكٌ ربٌّ لكل شيء، ولا يجوز أن يكون مالكًا لما لم يخلقه، فإذا ثبت أنه مالكٌ للعباد وأعمالهم وجب كونه خالِقًا لهم ولأعمالهم. واعلم أنّ المالك في الحقيقة هو القادر، وإنْ كان يجب أن يقيّد ضربات من التقييد، وهو أن يقال: إنه القادر الذي لا يمنع من التصرّف، ولا يكون في حُكم الممنوع منه حقيقةً ولا حكمًا، وقد بيَّنا من قبلُ القولَ في ذلك، ودلَّلْنا على أنه لا حقيقة لقولنا مالِك إلا ما ذكرناه، وبينّا ذلك بقوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفَاتِحَة: الآية ٤]، وأن الفصيح متى قال: فلان يملك التصرّف في الدار كان أشدّ في الإبانة عن المراد منه؛ إذ قال: يملك الدار، فعُلِم أن في الكلام حِذْقًا، فإذا ثبت ذلك لم يصح أن يُوصف تعالى في الحقيقة بأنه يملك أفعال العباد؛ لأنه ليس بقادِرٍ عليها، لكن شيوخنا رحمهم الله يحملون الإطلاق في ذلك إذا صح عن المسلمين على أنّ المراد به أنه يملك المنع منها وإعدامها والإقدار عليها، فلمّا كان جلّ وعزّ هو المالِك لِمَا لوجوده يُوجَد، ولِمَا لعَدَمِه يُعْدم، جاز أن يقال: إنه مالِكها، كما يقال: إنه يملك السماء والأرض مع وجودهما، والمراد به أنه يملك إعدامهما وتصريفهما من حالٍ إلى حالٍ بالجمع والتفريق، فلا يمتنع ذلك عندنا أن يقال: إنه مالك لكل شيء على هذا الوجه، ولا بدّ للخصم من أن يتأوّل ذلك؛ لأن عنده أنه لا يملك قلب الأعيان، وأن يجعل الكسب كسبًا للعبد بلا قدرةَ أو يجعل قدرةَ الحركة قدرةً للسكون، وأن يجعل القديم تعالى مُحْدِثًا أن يُهلك نفسه، وإنْ كان شيئًا فما سوّغ له ذلك يسوّغ لنا ما قدَّمناه.

[١٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: إذا ثبت أنّ في الكلام ما هو مخلوقٌ لله تعالى، فيجب في جميعه أن يكون مخلوقًا له لأنه كلّه حروفٌ مؤلّفة، وإنما تختلف في التأليف والمواضعة، وإلّا فالحروق واحدة. واعلم أنّ هذا لو صحّ لكان إنما يدلّ على أنّ الكلام كالأجسام في أن العبد لا يفعله، وإنما يفعل فيه التأليف، ولا يُوجِب إلّا فِعْلٌ للعبد كما لا يوجب كون الأجسام من فعل الله تعالى ألّا يكون للعبد فِعْلٌ، فكيف والذي قالوه جهلٌ؟ لأن الكلام لا تأليف فيه، وإنما الحروف تتوالى في الحدوث، فتُوصف لِتَوَالي حدوثها بأنها مؤلّفة بسببها بالأجسام إذا أُلّفت. وكيف يجوز أن يكون فيها تأليفٌ وعند وجود الحرف الثاني منها يَبْطُل الأوّل؟ ومن حقّ التأليف ألّا يكون في موجودٍ ومعدوم، فكيف يصح حصول التأليف في الكلام حتى يقال: إن العبد إنما فعل تأليفه دونه؟ وإنما صحّ لنا في البناء ذلك لأنّ البناء غير المبنيّ، ولو كان في الكلام تأليفٌ في الحقيقة لما صحّ ما قالوه أيضًا؛ لأنه بنفسه لا يبقى، ولا يمكن أن يقال: إنّ هناك كلامًا موجودًا يقصد العبد إلى أن يفعل فيه التأليف، فإن قال: إنه تعالى في حالِ ما يفعل الكلام يُحْدِث العبدُ فيه التأليف، قيل له: إذا كان نفس الكلام كتأليفه في أنه يقع بحسب قصده، فكيف يصح الفَصْل بينهما، فيُضاف أحدهما إلى الله تعالى والآخر إلى العبد، وتعلّقهما بالعبد على حدٍّ واحد؟ ولو ثبت ما طلبوه في الكلام لم يؤثّر ذلك في كون سائر الأفعال فعلًا للعبد، فكيف وقد بينّا أنّ الكلام نفسه كالحركات في أنه فعله لوجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه، وسنتكلّم من بعدُ على مَنْ زعم أنه ليس بفعلٍ للعبد من حيث كان متولّدًا، أو من حيث كان جوهرًا إن شاء الله. فأمّا قول مَنْ قال: إنّ الكلام يبقى، فقد تكلّمنا عليه.

[١٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: الذي أوجب كَوْنَ الجسم مخلوقًا لله تعالى هو أنه محدودٌ بالمكان والوقت، ووجدنا أفعال العبد محدودةً بالأماكن والأوقات من حيث تُخْتص

بمكانٍ ووقتٍ، وتوجد فيما بين المكانَيْن والوقتين، فيجب كونهما مخلوقةً لله تعالى. واعلم أنّنا قد بيّنّا أنّ الذي يدلّ على أن الجسم مُحْدَث كونه غير سابقٍ للحوادث، لا كونه في مكانٍ دون مكان. فأمّا جواز الأوقات عليه، فلا يقال: إنه يدلّ على حدوثه؛ لأنه لا يُعلم أنّ الوقت جائزٌ عليه إلّا وقد عُلِم حدوثه؛ لأن الوقت إنما يجوز على الحوادث، إلّا أن يُراد بالوقتِ المضافِ إليها أنه وقتٌ لغيرها بما يحدُث فيها من الأعراض، فقد يُعْلم ذلك وإنْ لم يُعلم حدوثه. ولا يدل جواز الوقت على ما يَحْدث فيه على حدوثه؛ لأنه لو جاز تقدّمه لكان بهذا الوقت عليها جائزًا، وكانت لا تدلّ على حدوث الجسم، فقد بَطُل ما بَنُوه عليه. ولو ثبت أيضًا أنّ ذلك يدلّ على حدوث الجسم، لكان لا يجب أن يدلّ على كونه مخلوقًا على ما ظنّوه؛ لأن المُحْدَث قد يُعلم مُحْدَثًا وإنْ لم يُعْلَم مخلوقًا، والعِلْمُ بحدوثه يرجع إليه، وبكونه مخلوقًا يتعلّق بحال فاعله، وأنه أحدثه مقدَّمًا، فكيف يصحّ أن يقال: إنه يدلّ على أنه مخلوقٌ، فلا تعلّق له بذلك. ولو دلّ أيضًا على ذلك، لكان لا يدلّ على خالقِ بالتفصيل، بل كان يجب فيه استثناءُ دليلِ آخر، وما يدلّ على أن خالق الجسم هو الله تعالى لا يدلّ على أنه خالقُ أفعالِ العباد؛ لأن ذلك إنما دلّ على أنّ الله خلقه لاستحالة وجوده من جهة القادر منّا، فعُلِمَ أنّ خالقَها مخالفٌ لنا وليس كذلك حالُ أفعالِ العباد.

[حركة المفلوج والأفلاك ومقالة أبي عليّ وأبي هاشم]

فإن قال: فيجب على هذا أن تُجوِّزوا في حركة المفلوج، بل في حركات الأفلاك أنها من فِعْل غَيْر الله؛ لأنّ من جنسها في مقدورِ العبد، هذا بمنزلة مَنْ قال: إنّ نفس السمٰوات والأرض من خَلْق العبد عند المسلمين في الفساد. قيل له: إنّ الذي يقوله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في حركة الأفلاك وتأليف السمٰوات أنّ من جهة العقل لا يُعْلَم أنّ فاعلَها هو الله تعالى؛ إذ لا يمتنع أن يُقْدَر بعضَ القادرين على إيجادها ويُقوِّيه لذلك، وأن استبعاده الشيء يرجع إلى أن القادر بقدرة لا يكاد يستمرّ في أفعاله على الوجه الذي يُوجد عليه حركة الأفلاك. وشيخنا أبو عليّ رحمه الله يُجْرِيه مجرى سائر ما لا يقدر عليه البعد

في أنه مِنْ جهة العقل يدلّ على الله تعالى. فأمّا حركة المفلوج، فواقعةٌ على وجهٍ يقتضي أنها من فِعْله تعالى؛ لأنّ وقوعها ليس بحسب قصده، ولو كان من فعل غيره فيه لتولّد عن اعتماده عليه، وهو يعلم فَقْد ذلك؛ ولأنه يوجد في جسمه على وجهٍ لا يجوز أن يولّده الاعتماد؛ لأن اعتماد القادر عليه يوجب حركة في جهة، وحركة المفلوج لا توجد كذلك، وكل هذا يبيِّن فساد ما تعلّق به. وإنْ كان العرض لا يُشارك الجسم في المكان؛ لأن الجسم لا يختصّ بمكان، بل يتنقّل في الأماكن، وقد يستغني عنها أصلًا، والعرض يختصّ المحلّ ويحتاج إليه، فلا نسبةَ بينهما تُوجب قياس أحدهما على الآخر، ولو كان الجسم لاختصاصه بمكانٍ ووقتٍ يجب حدوثه لوجب في العالم بأسره ألّا يكون مُحدِثًا؛ لأنه لا مكان له، ولوجب لو خلق الله تعالى شيئًا لا في وقتِ إرادته ألّا يكون حادثًا، وكلّ ذلك يبيّن الفساد. وإنْ كان ما ذكروه من قولهم: إنّ أفعال العباد تُوجد بين مكانَيْن عبارةٌ فاسدةٌ؛ لأن ذلك إنما يصح في الأجسام دونها.

[١٦ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو كان العبد هو المُوجِد لفعله في الحقيقة لصحّ منه أن يُعيده إذا فَنِيَ؛ كما أنه تعالى لمّا خلق الأجسام وغيرها صحّ منه إعادتها، وتعَذُّر ذلك يدلّ على أنّ أفعال العباد حادثةٌ من جهة الله تعالى. واعلم أنّ جواز الإعادة على الفعل لا تتبع جواز إيجاده أوّلًا؛ لأنه قد يجوز إيجاده أوّلًا وتستحيل الإعادة، وقد تجز الإعادة كما صحّ الإيجاد، وقد دلَّلْنا من قبلُ على أن ما لا يبقى من أفعال الله تعالى لا تجوز الإعادة عليها، وإنْ صح منه إيجادها، ولم يَجُز أن يُحمل في جواز إعادته على ما يبقى من فعله، ولا أن يُحال إيجاده إيّاه من حيث استحال أن يُعيده، فغير مُمتنع أن يصحّ من العبد إيجاد مقدور وإن استحال أن يُعيده؛ لأن ما أوجب أحد الأمرين لا يوجب الآخر، وما أحال أحدهما لا يُحيل الآخر؛ فالأمرُ فيهما موقوفٌ على الدّلالة. وقد بيّنا أنّ القدرة من حقّها ألّا يصح أن يفعل بها الآخر أو أحدًا من جنسٍ واحدٍ في محلٍّ قدرته في وقتٍ واحدٍ، فلو جوَّزنا أن يُعيد القادر بها مقدورها لأدّى إلى أن يجوز أن

يُعيد أو يؤخّر ما لم يفعله من مقدوراته، فيصحّ منه حمل الجبال العظيمة. وقد عَلِمْنا أن ذلك متعذّرٌ، فذلك استحال أن يُعيد العبد مقدوره، ولا يوجب ذلك أن يستحيل أن يُوجِد فعله ابتداءً، كما لا يجب ذلك فيما لا يبقى مِنْ أفعاله تعالى، وذلك يُسقط ما سألوا عنه.

[١٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو كان العبد يفعل في الحقيقة لوجب أن يصح منهم أن يُصَغِّروا كبائر المعاصي ويُكبّروا صغائرها، وأن يجعلوا الكثير كفرًا والكفر غير كفرٍ، فلما بَطُل ذلك عُلِم أنهم غير فاعلين لها، وأنّ الله تعالى هو الخالق لها. واعلم أنّ مثل هذا لا يَشْتَبه على متأمّل، وقد بينّا ما يسقط بالتعلق به من قبل؛ لأن كون المعصية كبيرة لا يتعلّق بالفاعل، لأنها تختصّ بذلك من حيث يستحقّ بها الفاعل قدرًا من العقاب لوقوعها على بعض الوجوه، فمتى وقعت على ذلك الوجه فلا بدّ من أن يستحقّ بها ذلك القدر؛ لأن وقوعها على هذا الوجه كالعلّة في استحقاق ذلك، فلا يجوز ألّا تحصل وقد وقعت على هذا الوجه، لكن ذلك الوجه قد يكون لأمرٍ يرجع إلى الفاعل، نحو أن يريد بقوله محمّد كذاب: النبيّ صلوات الله عليه، فإنه يكون كفرًا، ولو أراد محمّدًا آخر هو صادقٌ لكان فسقًا أو صغيرة، ولو أراد محمّدًا آخر هو كذاب لكان حسنًا إذا وقع على وجه، فقد ثبت أنّ في المعاصي ما يقع على هذه الوجوه بالفاعل، وفيها ما ليس كذلك، مثل الجهل بالله وما شاكله، وكل ذلك لا يمنع من أن يكون العبد هو المُوجِد لذلك، وقد بينّا أن تعذّر وقوع الفعل على بعض الصّفات لا يمنع من كونه قادرًا على إيجاده وإحداثه، وذلك يمنع من التعلّق بمثل هذا السؤال.

[١٨ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: الاختراع قد ثبت أنّ القديم تعالى قد اختصّ به لأنه قد اخترع الأجسام وغيرها، ويصح أن يخترع سائر الأجناس من غير تخصيص، فيجب ألّا يشاركه غيره فيه، وأن يكون مَنْ وَصَف غيره بالاختراع فقد شبّهه، كما أن

مَنْ وصف الله تعالى بأنه يصحّ أن يتحرّك فقد شبّهه، وهذا يُوجب أنّ العبد لا يصح أن يخترع الأفعال. واعلم أنّ كون القديم تعالى مخترعًا ومُحْدِثًا لم يَثْبُتْ أنه مما يختصّ به ولا يُشركه فيه غيره، بل قد دلَّلْنا على أنّ غيره يُشركه فيه، وأنه لو لم يُحْدِث الفعل لما صحّ التوصّل إلى معرفة الله أصلًا، فضلًا عن أن يقال إنه مُحْدِث دون غيره. فأمّا التحرّك، فقد ثبت أنه من صفات الجوهر، فلو صحّ على القديم لوجب كونه من جنس الجواهر، وهذا يوجب التشبيه من حيث كانت الجواهر متماثلة، ولا يصير الشيء مثلًا لغيره من حيث اخترع الفعل، ولذلك نرى الجماد من جنس الفاعل، وإنْ كان الفعل يستحيل منه، وهذا يُسقط ما تعلّقوا به. وما يهذون به من أن حقيقة الاختراع إذا كانت حقيقةً واحدةً، فلا يصح أن يخترع العبد الشيء إلّا ويجب أن يجوز أن يخترع كلّ شيء بعد، ولأن حقيقة المقدور حقيقة واحدة، ولا يجب إذا قدر العبد على شيءٍ أن يكون قادرًا على كل شيء، وحقيقة الاكتساب حقيقةً واحدة، فلا يجب إذا صحّ من زيد أن يكتسب شيئًا أن يصح أن يكتسب كل شيء، وكذلك لا يمتنع أن يصح من المخترع أن يخترع شيئًا دون شيء، ولا ينقض ذلك حقيقة الاختراع، ولم نقل: إنه جلّ وعزّ يجب أن يعلم كل شيء من حيث كان حقيقةَ المعلوم لا تختلف، لكن لأنه عالمٌ لنفسه، فيجب كونه عالمًا بجميع المعلومات، ويلزمهم أن يكون العبد مالكًا لكل شيء؛ لأن حقيقةَ المُلك لا تختلف، وأنْ يُوصف بكلّ صفة تجوز عليه من وجهٍ على جميع الوجوه، وهذا أظهر من أن يحتاج في إفساده إلى تكلّف.

[١٩ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: من حقّ كل مُحْدِث أن يدلّ على مخالفة مَنْ أحْدثه، وأن يكون اتّفاق الفعلين يدلّ على اتّفاق الفاعلين، واختلافهما على اختلافهما، ولا يجوز أن يدلّ بعض الحوادث على قدم مَنْ أحدثه وأنه غنيّ، وبعضه لا يدلّ على ذلك، فيجب أن يكون جميعه من فعل القديم تعالى. واعلم أنّ الكلام على نظير هذه الشُبهــة قد تقدَّم، وبيّنّا أن الفعل لا يدلّ من حيث كان فعلًا على مخالفته لفاعله، وأنه لو دلّ على ذلك لوجب صحّة كون العبد فاعلًا؛ لأنه

على كل حال مخالفٌ لفعله؛ لأنه جسمٌ وفعله عرض، ولا يجب إذا دلّ على مخالفة القديم تعالى من حيث كان قديمًا أن لا يدلّ على مخالفة غيره له إلّا من هذا الوجه؛ لأن وجوه المخالفة قد تختلف، فلا يجب أن يكون الفعل بدلًا منهما على وجهٍ واحد، وقد بيّنا أنّ الشيء لا يخالف غيره بكونه مُحدثًا، فليس لهم التعلّق بذلك، ولا لهم أن يقولوا: إن الفعل يدلّ على قُدم فاعله، كما يدلّ على أنه قادر؛ وذلك لأن دلالته عليه من حيث كان قادرًا لا تتأتّى في كونه قديمًا، وإنما نقول: إنه يدلّ على كونه موجودًا، بمعنى أنه إذا دلّ على كونه قادرًا، والقادرُ لا يكون إلّا موجودًا، فيجب أن يكون دالًا عليه. فأمّا أن الموجود يجب أن يكون قديمًا أو مُحْدَثًا، فموقوفٌ على الدّلالة، كما أنّ كونه جسمًا أو غيره موقوفٌ على الدّلالة، وهذه الجملة مأخوذة من علّة الثنوية؛ لأنهم يستدلّون باختلاف الفعلَيْن على اختلاف الفاعلَيْن، وهم يُثبتون قديمًا هو نورٌ وقديمًا هو ظلمة، وهي بمذهبهم أشبه، والشبه فيها أكثر. فأمّا تعلق هؤلاء بها، فإنه لا يصح، وبَطُل بهذا قولهم: إنّ أفعال العباد إمّا أن تكون مُشْبِهة للخالق أو للمخلوق، فلمّا استحال كونه مشبهًا للخالق، ثبت أنها يشبهه بالمخلوق فيجب كونها مخلوقة، وأن يكون الله خلقها؛ لأنا قد دلّلْنا من قبلُ على فساد ذلك، وأنْ كونها مشبّهة للمخلوق ولا يُوجب أن يكون خالقها هو الله تعالى.

[٢٠ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: إذا جاز أن يفعل تعالى ما هو قبيحٌ في الحسن والمنظر ولا يقبح ذلك منه، بل يحسُن ولا يلحقه به لَوْم، فيجب أن يحسُن منه تعالى فِعْلُ القبيح في العقل، ولا يستحقّ الذمّ عليه. واعلم أنّ الذي يجب نَفْيِه عن الله تعالى من القبائح هو ما لا يختاره العالم الغنيّ دون ما يحسن من الحكيم اختياره، وهو القبائح العقلية. فأمّا ما يُوصف بذلك من حيث لا يُسْتَحْلى، فقد تقتضي الحكمة إيجاده ويستحقّ المدح عليه، وإنْ وُصِف بأنه قبيح على هذا الوجه، وقد بينّا الفصل بين حكم القبيحَيْن من قبلُ، ودلّلْنا على أنّ الذي يجب الذمّ به وتنزيه الحكيم عنه هو القبيح العقلي دون القبيح في المنظر،

ودلّلنا على أنّ القبيح من جهة أن الطبع ينفر عنه ولا يُسْتَحْلَى قد يقع من أحدنا في الشاهد ويُمْدَح به كمشيته وكتابته، ولا يجوز أن يقع منه الظلم ويُمْدَح به أو يُسْتحسن منه، والقديم تعالى ينفرد بذلك ولا يستحقّ الذمّ ولو تفرّد بالظلم وجب كونها مذمومًا موصوفًا بأنه ظالمٌ، فإذا ثبت ذلك وكنّا إنما ألزمناهم القول بأنّه تعالى يجب أن يستحقّ الذمّ، وألّا يكون حكيمًا لقولهم بأنه يفعلُ القبائح العقليّة، وكان ذلك واجِبًا في فاعلِ هذا القبيحَ لم يجب علينا مثله؛ لقولنا بأنه يفعل ما يسمّى قبيحًا من حيث لا يُستحلى؛ لأنّا قد بيّنًا أنّ هذه القضية غير واجبةٍ فيه، وتسميته بأنه قبيحٌ لا يؤثّر، لأن المُعتبر بالمعاني لا بالأسماء، والإلزام عليها يقع دون غيرها، وهذه جملة كافية في إسقاط هذه المسألة، وقد مرّ من قبلُ الكلام في الفصل بين القبيحَيْن ما يُغْني، فلا وجه لإعادة القول فيه.

[طريقة أبي علي وأبي هاشم]

[٢١ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لو لم تكن أعمال العباد مخلوقةً لله تعالى، لوجب أن يكونوا هم المُثيبين لأنفسهم بأكلهم وشربهم في الجنّة، وكان القديم تعالى غير مُجازٍ لهم على أعمالهم، فإذا بَطُل ذلك وجب القضاء بأن أعمال العباد حادثةٌ من جهة الله تعالى. واعلم أنّ الجزاء الذي يستحقّه المؤمن على إيمانه هو ما يفعله تعالى من الجنّة وسائر ما فيها من المأكول والمشروب وغيره، ولسنا نقول: إنّ ما يفعله المُثاب هو الثواب، بل الثواب هو التمكين[1] منه بفعل المشتهي وبخلق الشهوات وبالتعظيم والتبجيل، ولو أنه تعالى فعل ذلك فيهم لانْتقصت ملاذهم، ولكانوا إلى التنغيص أقرب، وتخليته بينهم وبين التصرّف فيه اختيارًا ما تَتكامل به ملاذهم، ولا فرق بين مَنْ قال: إنّ أكلهم من فعله تعالى، لكن يكون هو

(١) التمكين: كل ما يصحّ من المكلّف عنده أن يفعل ما كلّف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). وهو مقام الرسوخ والاستقرار على الاستقامة... فإذا وصل واتصل فقد حصل التمكين. (التعريفات ص ٣٠).

المُثيب، وبين مَنْ قال: إنه ليس من كسبهم، لكن يكون هو المُثيب؛ لأنه كما لا يجوز أن يُثيبهم بأفعالهم لا يجوز أن يُثيبهم باكتسابهم، وعلى طريقة شيخنا أبي علي رحمه الله لا يمتنع أن يكون مُثيبًا بما يفعله من اللذّات عند الأكل والشرب؛ لأنها معاني من فِعل الله تعالى يفعلها عند فِعْل العبد، ولا يمتنع أن يقال على طريقة شيخنا أبي هاشم رحمه الله: إن جعله تعالى المُثاب على الصفة التي معها يلتذّ بما يشتهيه ويُدركه من الشهوة وغيرها يكون ثوابًا أيضًا وعلى الوجوه كلّها، فسؤالهم ساقط. ومعلومٌ من حال الواحد منّا أنه إذا كافأ غيره على إحسانه بالأُمور التي يلتذّ عند إدراكها، وُصِف بأنه قد جازاه وإنْ كان انتفاعه بهو من فعله، فكذلك القول في الثواب.

[٢٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: إذا وجب ذمّ المجوس[(١)] لما يعتقدونه من المجوسية، وكانوا يختصّون بنَفْي جميع القبائح والمضار عن الله تعالى، فيجب إذا كان دين المسلمين خلاف دينهم أن يُضيفوا فعل جميع القبائح والمضارّ إلى الله سبحانه، وهذا يُوجب كونها فعلًا لله سبحانه. واعلم أنّ المعتلَّ بهذه العلّة متجاهل، لأنه يلزم عليها أوّلًا أن يصف الله سبحانه بأنه كاذبٌ ظالمٌ جائرٌ سفيهٌ مُفسد من حيث كانت المجوس تنفي ذلك كلّه عنه، ويلزمهم أن يثبتوه فاعلًا لكلّ قبيحٍ دون غيره من حيث نَفَتْ المجوس كلّ القبائح، وقد عَلِمنا استحالة ذلك على لسان الأُمّة، فما قالوه إذن ساقط؛ وإنما اختصّت المجوس بأنها تنفي عن الله تعالى الآلام والمضارّ أجمع وإنْ كانت حسنة، فيجب أن تُضيفها إليه تعالى إذا كانت حسنة، وألّا نُخطِّئها في نَفْيِها القبائح عن الله وإنْ كانت قبيحة، واختصّتْ أيضًا بإضافتها إلى الله تعالى إرادة نكاح الأُمّهات والأخوات وإثباتهم مع الله ثانيًا بفعل الضّرر والفساد، ونحن نُبايِنُهم في هذه المقالات، واخْتُصّت بأنها نفت عنه القبائح مع القول باستحالة وجودها منه على وجهٍ لا تُحْمل عليه، وتقول: إنه لا

---

(١) هم عَبَدَة النار، وأصبحت المجوسية اسمًا لكل الديانات الفارسية، ومنها الزرادشتية. والمجوس أيضًا يشتغلون بالسحر ويعملون بالعرافة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٤٦، ٧٤٧).

يفعل القبائح على وجهٍ تحمل على ألّا يفعله، فأمّا فيما هو حقٌّ من نَفْي القبائح عن الله تعالى، فلا يجب مُباينتهم فيه، ولا يجب ترك القول بالمذهب؛ لأن المبطِل قال به؛ لأنه قد يقول بالحقّ مع الباطل، فيجب اتّباع الأدلّة في هذا الباب دون التعلّق بهذا الجنس الفاسد.

[٢٣ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: لا يمتنع أن يفعل تعالى الجور[١] والكفر[٢] وجميع القبائح، ولا يكون به جائرًا كاذبًا مذمومًا، وإن لم يفعل الجور في الشاهد إلّا جائر، كما لا يمتنع أن يكون تعالى فاعلًا وإن لم يكن جسمًا، ومختارًا وإن لم يَجْتَرّ بفعله نفعًا، ولا دفع عن نفسه ضررًا، ولم يجز عليه الضمير والخواطر والدّاعي، وإنْ كان في الشاهد لا يكون فاعلًا إلّا جسمًا، ولا يكون مختارًا إلّا ويفعل المنفعة أو دفع مضرّة، وتجوز عليه الخواطر والدَّواعي. واعلم أنّ المُعتبَر في هذا الباب بالعِلَل دون الرجوع إلى الوجود، وقد بينّا أن فاعل القبيح إنما استحقّ الذمّ لأنه فِعْله،وهو عالمٌ بقبحه متمكّنًا من معرفة ذلك، وأنّ من حقِّ فاعل الجور والظلم أن يُوصف في اللغة بأنه جائرٌ ظالمٌ، فلو كان تعالى فاعلًا للظلم وسائر القبائح على قولهم لوجب وصفه بذلك، وأن يكون مستحقًّا للذمّ؛ لأنه قد شارك الشاهد في علّة الذّمّ والاشتقاق، والفاعل في الشاهد لم يصح كونه فاعلًا لأنه جسم؛ لأن كل بُعْضٍ مِنْ أبعاضه جسمٌ وإنْ لم يكن فاعلًا، فإنما صحّ منه الفعل لاختصاصه بأنه قادرٌ وإنْ حصل مَنْ ليس بجسمٍ قادرًا، فيجب أن يصح منه الفعل، وقد ثبت في القديم تعالى أنه قادرٌ مع استحالة كونه جسمًا، فيجب صحة الفعل منه، والمختار أيضًا في الشاهد إنما يصح أن يختار ويفعل من حيث كان قادرًا؛ لأنه ذو ضمير وجارحة، أو ممّن تصح عليه المنافع؛ لأن هذه الصفات كلّها قد تحصل له ولا يكون مختارًا إذا كان عاجزًا، فعُلِم أن المصحّح

---

(١) الجور: هو تجاوز الحدّ والرسم. (المعتمد في أصول الدين ص ١٠٥). وهو الظلم على عباد الله تعالى. (شرح العقائد النسفية ١/ ١٨٥).

(٢) الكفر: يقول القاضي عبد الجبار: الكفر في أصل اللغة: هو السّتر والتغطية. وفي الشرع اسم لمن يستحق العقاب العظيم. (شرح الأصول الخمسة ص ٧١٢).

لذلك كونه قادرًا، وقد بينّا من قبلُ أنّ الواحد منّا قد يفعل الحَسَن لحُسْنِهِ وإنِ استحالت هذه الصفات كلّها عليه، ويجب على هذه العلّة أن يزعموا أنّ الله تعالى يظلم ويكذب، تعالى الله عن ذلك، وتفارق حاله في أنّ ذلك ذمٌّ فيه لحالنا، ويلزمهم أن يُجوّزوا عليه المماسّة والحركة، وإن لم تدلّ على حدوثه، وتفارق حالُه حالَنا في ذلك.

[٢٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وجدنا الله تعالى محمودًا على الإيمان مشكورًا عليه، فيجب كونه نِعمةً منه، ولا يكون كذلك إلّا وهو فِعْله؛ لأنه لا يجوز أن يكون مُنْعِمًا بفعل غيره، ولا يجوز أن يُشْكَر على فِعْل غيره، وكيف يجوز ذلك وقد ذمّ قومًا أحَبّوْا أن يُحْمَدوا بما لم يفعلوا، قال: ولا بدّ من أن يكون الإيمان نعمةً منه؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: الآية ٥٣]، والإيمان من جملة النّعم، فيجب أن يكون منه تعالى، ولا يكون منه إلّا بأن يكون فاعلًا له، وقد ثبت أيضًا على لسان الأُمّة أنهم يقولون: كلّ ما بنا من خيرٍ فمن الله تعالى، وأنهم يَدْعُون الله أن يَمُنّ عليهم بالطاعات والإيمان، وكلّ ذلك يوجب أنه من فِعْله تعالى. واعلم أن إطلاق القول بأنّ الإيمان من الله سبحانه مما لا يُنكر.

[مقالة أبي هاشم]

وذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيه مرّة ما يدلّ على أنه حقيقة[١]، ومرّة أخرى على أنه مجاز[٢]، وقَوَّى ذلك بأن قال: إنّ هذه اللفظةُ تطّرد فيما تكون فعلًا له؛ فأمّا فيما عداه فتُستعمل على وجهٍ دون وجه، وفي موضع دون موضع، فلا يجوز كونه حقيقة، وبيَّن أنّ المراد بهذه الإضافة أنه يَنَلْ

(١) الحقيقة: كل لفظ أفيد به ما وضع له في أصل اللغة لمواضعه اللغوية أو الشرعية أو العُرْفية. ويستعملها المتكلمون في نفس الشيء. وتستعمل في التصوّر الجاري في الفعل مجرى نفس الشيء. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

(٢) المجاز: هو كل كلام أُريد به غير ما وُضِع له في الأصل على جهة التّبع للأصل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

بألطافه ومعونته وتسهيله، فإنه تعالى إنما كلّف ومكّن ليصل المكلّف إليه، فيصير لهذا الوجه كأنه منه، وعلى هذا الوجه يحسن أن سأله تعالى بأن يمنّ علينا بالإيمان، والمراد بذلك أنه يتفضّل بما إذا فعله اخترنا الإيمان عنده، وتمكّنا من فعله على الوجه الذي نستحقّ به الثواب، ولا بدّ لهم من القول بمثله في الاكتساب؛ لأنه لا يجوز عندهم أن يسألوا الله ذلك، لكن اكتساب الإيمان لما لم يتمّ عندهم إلا بخَلْقه تعالى ذلك صَلُح منهم المسألة، فكذلك القول فيما ذكرناه. وقد بيّنا من قبلُ أن حمده تعالى وشكره على الإيمان قد يصح من حيث فعل ما به وصلنا إليه، كما يُحْمد الآمر غلامه يُعْطيه زيد مالًا متى أعطى ذلك على العطية لِمّا فعل ما هو السبب في كون العطيّة المُوصِلة له إلى الملك والتصرّف والانتفاع، وكما يُحْمد الوالد على تعلّم ولده وتأدّبه من حيث فعل ما به يُوصِل إليه، وكما يُشْكَر مُعْطِي المال على سائر ما يتفرّع منه من أنواع الانتفاع، وإن لم يكن ذلك فِعْله، ولولا صحة هذا الأصل لما صحّ أن يُحْمد أحدٌ منّا على الإحسا لعطيّة المال وغيره؛ لأن انتفاعه لا يكون بالعطيّة التي هي الحركات، وإنما يكون بنفس المال، لكنه لما ملك التصرّف فيه عند وقوع العطية منه جاز أن يُشْكَر عليه، فيكون في الحكم كأنه الذي مكّنه من المال وفِعْل المال، وكذلك القول في الإيمان، وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في الإيمان أنه نعمة في الحقيقة من الله تعالى، وكلك ما يَصِلُ إلى عمرو من جهة غلام زيد بأمره أنه نعمة من زيد، حتى قال: إنه لا يمتنع أن يستحقّ الشكر على فعل غيره، كما لا يمتنع أن يعظُم ما يستحقّه من المدح والذمّ عند فِعْل غيره، ومتى صحّ كون فعل الغير سببًا لزيادة المدح والشكر، لم يمتنع أن يستحقّ به الشكر إذا كان متعلّقًا بفعله، فيصير كأنه فعله لتعلّقه به، وذكر في موضعٍ آخر ما يدلّ على أنه يستحقّ على فِعْله الشكر والمدح وإنْ كان يعظم ذلك بفعل غيره. واختلف قوله أيضًا في فعل الغير متى كان سببًا لزيادة ما يستحقّه من الشكر والمدح، فقال في موضع: يستحقّ الزيادة عند وجود الفعل من الغير، ولا يمتنع أن يقال: إنه يستحقّه به، وقال في موضعٍ آخر: إنه عند فعله يستحقّ ذلك، ويصير ما يعلم من حال الغير أنه

يفعله مُوجِبًا لعظم ما يستحقّ به، كما أنّ خبره إنما يكون صدقًا في حال وقوعه، وإنْ كان المُخْبِر عنه قد يقع بعد مدّة، فكذلك يستحقّ الشكر العظيم عند فعله إذا كان المعلوم أن الانتفاع في المستقبل يَعْظُم به، وكذلك المدح، ومن حقّ الفعل أن يَعْظُم لوقوعه على بعض الوجوه في الحال، وإنْ كان الوجه الذي يحصل عليه يتعلّق بأمرٍ مستقبل؛ فلهذا صار هذا القول أوْلى، ولهذا قال صلّى الله عليه: «مَنْ سنّ سُنّة حسنة فله أجرها، ومثل أجر مَنْ عَمِلَ بها»، فأثبت له ذلك في الحال مِنْ حيث عَلِم أنهي قتدي به؛ فعلى هذا الوجه يعظُم ما فعله الله تعالى من الإيمان والألطاف فيه من حيث عَلِم أنّ المؤمن يختار الإيمان عنده، ولا يستحقّ تعالى المدح والشكر بنفس الإيمان وإن عَظُم ما يستحقّه به، وفي ذلك سقوط السؤال في الحقيقة، ويجب أن يُحْمَل كون الإيمان نعمةً من الله تعالى على ضربٍ من التعارف، وعلى الوجه الآخر يكون كأنّه فَعَله تعالى من حيث أوصل المكلّف إلى إيجاده. فأمّا ذمُّه تعالى مَنْ أحبّ أن يُحْمد بما لم يفعل، فقد بينّا أن المدح لا يستحقّه على فعل غيره، فلذلك ذمّ تعالى مَنْ هذه حاله، وإنما ذمَّهم أيضًا لما لم يكن لفعل غيرهم تعلّق بفعلهم، وقد بيَّنّا أن ما هذا حاله لا يستحقّ به المدح، وقد بينّا أنَّ حكم الإيمان وإضافته إلى الله تعالى يخالف ذلك، وأنه بمنزلة ما بينّاه في الشاهد من قبل.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله أنه يقال: هذا الثوب من فلان لمّا وصل إليه عند فعله، كذلك يقال: إنّ الإيمان من الله لمّا كان عند ألطافه وتوفيقه ناله، وإنما يُضاف ذلك إليه على جهة المجاز والتشبيه؛ لأن العَقل قد دلّ على أن الإيمان فِعْلُ العبد، ودلّ على أنه لم يَنَلْه إلّا عند معونته تعالى وألطافه وتمكينه، ولا يمتنع أن نستعمل فيه من العبارات ما يُفيد المعنى الذي عقلناه، ولا يجوز أن يقال: إنّ الإيمان من فعل الله كما يقال: إنه من الله؛ لأنه لم يُتعارف استعماله على هذا الحدّ، ولأن فيه إيهام مذهب المُجبّرة، وإنما جاز أن يقول تعالى: ﴿فَوَكَزَهُۥ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِۖ قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِۖ﴾

[القَصَص: الآية ١٥]؛ لأن الغرض معقولٌ به، والمجاز لا يجب عليه القياس، وقال رحمه الله: أن «مِنْ» في اللغة تدخل على اللفظة للتبعيض ولابتداء الغاية، فإذا قلنا: إنّ الإيمان من الله جاز أن يُراد به بعض نِعَمِهِ، ويجوز أن نُريد به أنه المبتدىء بما نِلْناه به، فكأنه مُبتدىء بالإيمان لما كان مبتدئًا، بما لم يَنَلْ إلّا معه.

[مقالة أبي هاشم]

وقال رحمه الله: إنّما يدبّره بأن يفعله مُقَدّرًا، لأن تدبَّر وتَقَدَّر معناهما سواء، وإنْ كان قد يقال في الشيء الذي يُرْوَى فيه أنه يدبّره ويقدّره وإنْ لم يفعله، ولا شيء من أفعاله تعالى إلّا ويُوصَف أنه مدبّر له. فأمّا فِعْل غيره، فلا يطلق ذلك فيه؛ لأن أعمال العباد ليست بواقعة على ما أمر بها، فلا تصلح أن يُقال فيها ذلك، كما يقال: إن الأمير يدبّر هذا الجيش إذا لم يقع تصرّفهم إلّا بأمره، وأن زيدًا ديرتنا داره لما كان يقع بحسب إرادته، ولو كان كلّ أفعال العباد تقع بحسب إرادة الله سبحانه لم يمتنع استعمال ذلك فيه، والمجاز لا يقع فيه القياس؛ فلذلك إذا قيل في الأمير: إنه ضرب غلامه وبنى داره، عُلِم بالتعارف المراد، وأنه يُراد به أنه أمرَ بذلك فوقع بحسب أمره، ولو قيل في الأمير: إنه ضرب حرمته لم يُفِدْ الأمر، ولهذا أضاف تعالى فعل الملائكة إليه لمّا كانوا يُطيعونه في كلّ ما أراده منهم. ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزُّمَر: الآية ٤٢]، وإنما يتولّى قَبْضَ الأرواح الملائكة بأمره على ما دلّ عليه قوله: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعَام: الآية ٦١]، وإلى قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحِجر: الآية ٩]، وقد بيّن بقوله: نزل به الروح الأمين أنّ جبريل هو المُنْزِل له، ولهذا يقال على جهة المجاز في زيد: إنه فسّق عمرًا وكفَّره، ولا يقال: إنه تعالى كفّر الكافرين وفسّقهم لما فيه من إيهام مذهب جَهْم والمجبّرة، وفي العباد لا يحتمل إلّا معنى التسمية، وهذه الجملة قد كشفت عن أصل هذا الباب، فينبغي أن يُعوّل عليها.

[٢٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد ذكر الله تعالى في كتابه ما يدلُّ على أنه خالقٌ لأعمال العباد، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦]، فيصرّ على أنه خالقٌ لأعمالنا كما أنه خالقٌ لنا، فيجب القضاء به، وأن نجعل ما عداه من الآيات المحتملة محمولة عليه لأنه لا يحتمل إلّا ما ذكرناه.

[تأويل أبي علي للآيات]

واعلم أن شيخنا أبا علي رحمه الله قد استوفى الجواب عن ذلك بما لا يكاد يُزاد عليه، فقال رحمه الله: معنى قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦]، ما تعملون فيه على نحو قول أهل اللغة: فلان يعمل الأبواب والحُصر، وفلان يعمل الطِّين، وإنما أراد الأصنام التي عملوا فيها النَّحت، وبيَّن أن العدول عن ظاهر مثل ذلك لا يمتنع، كما لا يمتنع العدول عن ظاهر قوله: ﴿فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَـٰذَا﴾ [الأعرَاف: الآية ٥١]، وعن ظاهر قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [الفَجر: الآية ٢٢] للدلالة، وبيَّن أنّ قوله تعالى: ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ [الصَّافات: الآية ٩٥]، إذا كان المراد به المَنْحوت دون النحت، فيجب أن يكون المراد بقوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦]، هو الذي كانوا يعبدون وهو الصَّنم، ولذلك ذكره على طريق التقريع لهم والتوبيخ. وبيَّن أنّ قوله تعالى: ﴿وَأَلْقِ مَا فِى يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوٓا۟﴾ [طه: الآية ٦٩]، وقوله: ﴿تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [الأعرَاف: الآية ١١٧]، إذا كان المراد بذلك ما صنعوا فيه دون صنعهم وكذبهم، وكذلك القول فيما ذكرناه من أنه ذكر العمل وأراد المعمول فيه، ولو لم يُحمل على ذلك لم يكن للكلام الكثير معنًى؛ لأنه تعالى إنما ذكر ذلك ليُقَرِّع عُبّاد الأصنام ويوبّخهم، ومعلومٌ أن التوبيخ والتقريع لا تعلّق له بعملهم، وله تعلّق بما عَمِلوا فيه من الأصنام؛ فأراد تعالى أن يبيِّن أنه الخالق لما يحاولون عبادته، كما أنه الخالق لهم، وأنه أوْلى بالعبادة من الأمرين، ولأنه لا معنى في عبادة الصنم إلا ومثله قائمٌ في عبادة الإنسان، وعلى هذا الوجه قال

تعالى: ﴿أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْـًٔا وَلَا يَضُرُّكُمْ ۝٦٦ أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝٦٧﴾ [الأنبياء: الآيتان ٦٦، ٦٧]، إلى ما ذُكِر في كتابه من نظائر هذه الآية، فيجب أن يكون الأمر فيها على ما ذكرناه، وألّا يكون لهم به تعلّق.

[٢٦ ـ] شُبهة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٢]، كما قال: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الحَديد: الآية ٣]؛ فإذا ثبت أنه لا شيء إلّا والله تعالى عالمٌ به، فكذلك لا شيء من الموجودات إلّا والله تعالى خالقٌ له. واعلم أن قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية ١٠٢] لا بدّ من أن يكون مخصوصًا؛ لأن مقدورات القديم التي هي معدومة لا نهايةَ لها، والقديم تعالى لم يخلقها؛ لأن القول بأنه خلقها يوجب خروجه من كونه قادرًا أصلًا، ولأنه تعالى شيء، ولا يجوز أن يكون خالقًا لنفسه، فكذلك يجب ألّا يكون أراد بذلك أفعال العباد؛ للأدلّة التي قدّمناها.

[تأويل أبي هاشم للآيات]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن التعارف في استعمال هذه اللفظة قد جرى بمعنى التكثير والمبالغة؛ كقوله تعالى: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النَّمل: الآية ٢٣]، وقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأحقاف: الآية ٢٥]، ﴿يُجْبَىٰٓ إِلَيْهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص: الآية ٥٧]، ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعَام: الآية ٣٨]، «وفيه بيانًا لكل شيء»؛ وكقول الرجل: أكلنا كل شيء، وعندنا كل خير، وعلى هذا خاطب عزّ وجلّ العرب، وإنما أراد ما هو من فعله تعالى دون الظلم والفساد وغير ذلك، وتبيّن أنّ النفي في هذا الباب يُفارق الإثبات في التعارف، وأنه متى قيل: ليس عندنا شيء، أو ما أكلنا شيئًا أن ذلك يفيد النفي في الحقيقة، فإنّ ذلك معلومٌ بالعقل، فلذلك حملنا قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾ [المُلك: الآية ٣] إلى غير ذلك، على ظاهره.

[تأويل أبي علي للآيات]

وبيَّن شيخنا أبو عليّ رحمه الله أنّ قوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ﴾ [الطّلَاق: الآية ١٢]، يجب أن يكون أعمّ من قوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزُمَر: الآية ٦٢]؛ لأنه يتناول المستقبل، وهذا لا يتناوله، فيجب أن يكون أخصّ منه من حيث كان المعدوم غير مخلوق، وإنْ كان مقدورًا؛ وكذلك فعل العباد غير مخلوق، وإنْ كان مقدورًا، ويمكن أن يقال: إنّ كونه خالقًا يُنْبِىء عن تقدم حال مع المقدور، وهو كونه قادرًا عليه، فما لم يثبت ذلك فيه يجب أن يكون داخلًا تحت العموم، فيجب أن يدلّ أوّلًا على أنّ أفعال العباد مقدورةٌ له تعالى حتى يتناوله العموم، ويمكن أن يُحمل ذلك على أنّ المراد به أنه مقدّر كل شيء ومدبّره، ولا يمتنع عندنا كون مقدّرًا لأفعال العباد، وإنْ لم تكن من فعله بأن يبيِّن أحواله أو يَقْدِر على إيجاده أو يُعدمه.

[٢٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: قد قال الله تعالى في كتابه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [المجَادلة: الآية ٢٢]، ﴿وَجَعَلۡنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأۡفَةٗ وَرَحۡمَةٗ﴾ [الحَديد: الآية ٢٧]، وقال: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [الحَشر: الآية ١٠]، وقال: ﴿وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةً﴾ [الرُوم: الآية ٢١]؛ فبيَّن أنه جعل في قلوبهم الإيمان والرحمة دون الغلّ، فيجب أن يكون الإيمان والكفر من فِعْله؛ لأن الجَعْل هو الخَلْق، نحو قوله: ﴿وَجَعَلۡنَا ٱلسَّمَآءَ سَقۡفٗا مَّحۡفُوظٗاۖ﴾ [الأنبيَاء: الآية ٣٢]، ﴿وَجَعَلۡنَا ٱلَّيۡلَ لِبَاسٗا ١٠﴾ [النبَأ: الآية ١٠]. واعلم أنّ المراد بقوله: كتب في قلوبهم أنه فعل كتابة أو ما يجري مجراها من علامة تدلّ على الإيمان، وهذا مثل قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ [البَقَرَة: الآية ٧]، ﴿بَلۡ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيۡهَا بِكُفۡرِهِمۡ﴾ [النّسَاء: الآية ١٥٥]، وقوله: ﴿وَجَعَلۡنَا فِي قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأۡفَةٗ﴾ [الحَديد: الآية ٢٧].

[تأويل أبي علي للآيات]

فقد قال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إنّ الجَعْل قد يكون بغير معنى الخلق، نحو قوله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا قُلُوبَهُمۡ قَٰسِيَةٗۖ﴾ [المَائدة: الآية ١٣]،

لأنه ذمَّهم بذلك؛ فليس المراد أنه خلقها قاسية، ونحو قوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [صٓ: الآية ٢٦]؛ لأنّ الله لم يخلقه خليفة، وإنّما صار خليفة بأُمور وُجِدَتْ بعد خلقه، فمعنى قوله: جعل في قلوبهم الإيمان أنه حكم بذلك، وقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا﴾ [الحَشر: الآية ١٠]، أي لا تحكم علينا بذلك، وهذا نظير قوله: ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾﴾ [الفُرقان: الآية ٢٣]، أي أنّا صيّرناه بحيث لم ينتفعوا به كما لا ينتفعون بالهباء، لا أنه خلقه هباءً، وقد يقول القائل لصاحبه: جعلتني لصًّا إذا وصفه بذلك، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرُف: الآية ١٩]، لأنهم وصفوهم بذلك، وقد دلّلنا من قبلُ على أنه تعالى لم يخلق أفعال العباد، فيجب أن يُصرف ما أوردوه من الآي إلى هذا الوجه.

[٢٨ ـ] شُبهــة أخرى لهم

قالوا: وقد نسأل الله تعالى أن يرزقنا الإيمان، كما نسأله أن يرزقنا الأولاد، فلو لم يكن فِعْله لم يصح ذلك، وقد نستعيذ به من الكفر، وذلك يوجب أنه فِعْله. واعلم أنّا قد بينّا من قبلُ أنّ المراد بذلك الألطاف وسائر ما عنده يُنال الإيمان، كما نقول: اللّهمّ ارزقنا عدل فلان وإنصافه، والغرض أن يلطف لنا في أن ينصفنا، وكذلك إذا استعذنا بالله من ظلم ظالم، والمراد بذلك أن نوفّق لامتناعه من ذلك، وعلى هذا الوجه نتعوّذ بالله تعالى من شرِّ الأشرار، ونرغب إليه أن يرزقنا خير الأخيار، ومتى لم يُحمل الكلام على هذا الوجه، وقيل: إنّ الإيمان خَلْقهُ في الحقيقة، يجب ألّا يحسُن الأمر به ولا النّهي عنه ولا المدح عليه، ولا أن يكون نعمة؛ لأن وجه كونه نعمة أن يكون من فِعْلنا، لكي نصل به إلى الثواب، وإلّا فسبيله وسبيل سائر ما يخلقه جلّ وعزّ فينا من اللّون وغيره سواء.

[٢٩ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى في كتابه: ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ ۖ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ وَأَيَّامًا ءَامِنِينَ﴾ [سَبَإ: الآية ١٨]، فأضاف السير الذي هو فِعْلنا إلى نفسه بأنه قدّره،

وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: الآية ٣٨]، وذلك يوجب أنّ أفعال العباد مخلوقةٌ له، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يُونس: الآية ٢٢]، فيجب أن يكون السير من خَلْقه. واعلم أنّ قولنا قدّر كذا قد يقال بمعنى خلقه بمقدار، كقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا﴾ [فُصّلت: الآية ١٠]، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [الفُرقان: الآية ٢]، وقد يراد به أنه بيَّنَ مقدار الشيء وما يُحتاج إليه فيه، وأنه عرف أحواله وكتب ذلك، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴿٦٠﴾﴾ [الحِجر: الآية ٦٠]، وقد يقول الإنسان: قدّرت في داري هذه خمسة أبيات أبنيها، وقال الشاعر:

واعـلم بـأن ذا الـجـلال قـد قـدّر   في الصحف الأُولى التي كان قدّر[1]

وقد يقول الخيّاط: قدّرت هذا الثوب، بمعنى بيان حال ما يجيء منه، فمعنى قوله: وقدرنا فيها السير أنّا عرفنا ابتداءه وانتهاءه، وما يؤدّي إليه ويُستعان به عليه؛ كما يقول القائل: قدّرت سير فلان إذا بيَّن مقدار ما يسيره في كلّ يوم، فلمّا كان تعالى قد بيَّن السير في البرّ والبحر وضرب غايته وبيَّن ما يحتاج إليه، جاز أن يقول: وقدّرنا فيها السير، ولهذا قال بعده: ﴿سِيرُواْ فِيهَا لَيَالِىَ﴾ [سَبَأ: الآية ١٨]، وإنما أراد بقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يُونس: الآية ٢٢]، أنه الذي يُسَهّل السبيل إلى ذلك بأُمورٍ يفعلها بكم تحتاجون إليها من السفينة ومن الماء وغيرهما.

[٣٠ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قـالـوا: وقـد قـال تـعـالـى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣]، فبيَّن أنه قضى العبادة، فيجب أن يكون قد خلقها؛ لأن القضاء هو بمعنى الخلق؛ كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [فُصّلت: الآية ١٢]، يعني خلقهنّ. واعلم أن القضاء ينصرف على وجوه بمعنى الخلق، وبمعنى الإعلام؛ كقوله تـعـالـى: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَيْهِ ذَٰلِكَ ٱلْأَمْرَ﴾ [الـحـجـر: الآيـة ٦٦]، ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الإسراء: الآية ٤]، وبمعنى الإلزام كقوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ

(١) لم أجد هذا البيت بعد البحث.

﴿إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣]، فالمراد بهذه الآية هو الأمر والإلزام دون الخلق، كما يقول القاضي: قضيت على فلان بكذا، بمعنى ألزمته. ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُم بِحُكْمِهِۦ﴾ [النمل: الآية ٧٨]، هذا هو المراد به، ولو كان المراد به الخَلْق لكان كلّهم عابدين؛ لأنه قد خلق فيهم العبادة، ولارتفع الأمر بها والنهي عن خلافها، ولما صحّ أن نقول: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: الآية ٢٣]، كما لا يجوز أن يقال: وقضى ربك أن تَسْوَدّوا وتَبيضّوا، ولذلك قَرَنَه بالإحسان إلى الوالدين، ولو كان تعالى خلق فيهم العبادة لَمَا جاز أن يقضي على بعض أنه لا يَعْبُد، وعلى بعض أنه يَعْبُد، وإلا كان ظالمًا من حيث خلق في بعضهم ضدّ العبادة ليُدخلهم النار، ولوجب إطلاق القول بأن قضاء الله باطلٌ وجَوْر وفساد من حيث كان يخلق ذلك، فلن يقبل الرّضا بكلّ ما قضى، وأن يجوز أن نُنكر قضاءه ونسخط ونكره، وأن نردّ على الله تعالى بعض قضائه، أو أن يجب الرّضا بالكفر وأن يلزم قبوله، وأن جعلوا القضاء غير المقضيّ فكان عندهم موجبًا له، فقد عاد الحال إلى ما تقدم، وإن جاز أن يقضي ما لا يوجد، فمِنْ أين أنّ المقضيّ مِنْ خلقه وتقديره، وهذا جاز على هذا الوجه أن يكون القضاء هو الجبر على ما ذرناه.

[٣١ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ [السجدة: الآية ٤]، قالوا: وأفعال العباد بينهما، فيجب أن يكون خالقًا لها. واعلم أن أعمال العباد لا يقال فيها إنها بينهما على الحقيقة؛ لأن ذلك إنما يقال في الأجسام دون الأعراض، فلا يجوز أن يكون الكلام متناولًا لها، وإنما يتناول نفس السماء والأرض وما بينهما من الأجسام، ولو صحّ أن يقال فيها: إنها بينهما لوجب كونه مخصوصًا ومصروفًا إلى ما ذكرنا ممّا تولّى تعالى خلقه من الأجسام.

وبعد، فإنّ قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًاۚ﴾ [ص: الآية ٢٧] يعارضه، بل هو أوْلى منه؛ لأن النفي في هذا الباب أبلغ في الإثبات

على ما قدَّمناه من قبل، وقد يحتمل أن يريد به أنه قدّرهما وما بينهما، ثم الكلام فيما الذي أحدثه من ذلك موقوفٌ على الدّلالة.

[٣٢ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: قد قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ [الحَديد: الآية ٢٢]، فبيَّن أن جميع ما يحدث من المصائب قد بَرَأها وخلقها، والكفر من أعظم المصائب، فيجب أن يكون تعالى خالقها. واعلم أنّ المراد بهذه المصائب هو ما نزل من الشدائد بالإنسان من قحطٍ وغيره، ولهذا ذكر فيها الأرض وأنفسنا جميعًا، ولهذا قال: ﴿لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ﴾ [الحَديد: الآية ٢٣]، ولهذا أضاف تعالى غير هذه المصائب إلينا، فقال: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشّورى: الآية ٣٠]، ولا يجوز أن يضيف إلينا ما أضافه إلى نفسه، وبيَّن بهذه الآية أن جميع ما يحدث معلومٌ له تعالى مكتوب، وأن التحرّز وإنْ كان واجبًا على الإنسان فالواجب فيما ينزل به الصّبر، وألّا يتحسّر على فائت، ولم يُرِدْ بقوله: ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾ [الحَديد: الآية ٢٢] المصائبَ، وإنما أراد الأنفس؛ لأنه حقّق بذلك أن المصائب النازلة بالأنفس مكتوبةٌ قبل خلقها، ولو كان المراد بذلك المعاصي لأدّى إلى زوال الأمر والنّهي وبَعْدُ التكليف.

[٣٣ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: الآية ١]، فخبّر أنه جعل الإيمان والكفر لأنه سمّاهما ظلمة ونورًا، بقوله: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٧]، وبقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَوْلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [البَقَرَة: الآية ٢٥٧]؛ وذلك يوجب كونه خالقًا لهما. واعلم أنّا قد بينّا أن الجَعْل قد يكون بغير معنى الخلق، وبيناه بقوله: ﴿وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَٰسِيَةً﴾ [المَائدة: الآية ١٣]، ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [صَ: الآية ٢٦]، فلا وجه لإعادته. ولا

يجوز أن يُوصف الإيمان بأنه نور، والكفر بأنه ظلمة على جهة الحقيقة؛ لأن النور والظلمة هما جسمان مختصّان بصفة، والإيمان والكفر عرضان، فكيف يستحقّان هذا الوصف في الحقيقة؟ وإنما وَصَف تعالى الإيمان بأنه نورٌ لما يختصّ به من الاستقامة والاهتداء إلى طريق الفوز، فشُبِّه بالنور، ووَصَف الكفر ظلمة من حيث كان بالضدّ من الإيمان، وهذا يوجب أنّ الإيمان والكفر لم يدخلا في الآية.

[تأويل أبي عليّ للآيات]

قال شيخنا أبو علي رحمه الله: ولو دخلا فيه لكان ذلك ينقض قوله: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: الآية ٨٨]؛ لأن الكفر كان يجب كونه مُتقنًا مُحكمًا مع تناقضه وفساده، ولأدّى ذلك إلى ارتفاع الأمر والنهي.

[٣٤ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال سبحانه: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: الآية ٣٥]، ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ [الأعراف: الآية ١٦٨]، والإيمان خيرٌ وحسنة، والكفر شرٌّ وفتنة وسيّئة، فيجب أن يكون تعالى يَبتلي بهما، ولا يجوز أن يبتلي بشيءٍ لم يخلق، فصحّ بذلك أنه خالقٌ لأعمال العباد. واعلم أنّا قد بينّا أنّ المراد بذلك نِعَمُ الدنيا وشدائدها، ولهذا قال: ﴿وَبَلَوْنَٰهُم بِٱلْحَسَنَٰتِ وَٱلسَّيِّـَٔاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: الآية ١٦٨] عن معاصيه إلى طاعته، وأراد بقوله: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: الآية ٣٥] بالنِّعم، والشدائد محنة، لننظر كيف تعملون؛ وهو كقوله تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [النساء: الآية ٧٨]، وقد بينّا الوجه في ذلك، وهو مثل قوله: ﴿وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ﴾ [الأعراف: الآية ١٣١]؛ لأنهم كانوا إذا أصابهم قحطٌ وشدّة تطيّروا بموسى كما يتشاءم الإنسان بغيره عند نزول محنةٍ ومصيبة، ولو كان الأمر كما قالوا لارتفع الأمر والنهي؛ لأنه تعالى إذا كان يبتلي بالكفر والإيمان كما يبتلي بالأمراض والشدائد فيجب ألّا يكون للأمر والنهي معنًى.

[٣٥ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿يُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [المدّثر: الآية ٣١]، وقال: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجاثيَة: الآية ٢٣]؛ فثبت بذلك أنه تعالى يخلق الكفر والإيمان. واعلم أنّ المراد بالضلال في هذا الموضع الضلال عن الثواب والعقاب، فالمراد بالهدى الفوز بالثواب والنجاة، وسنبيّن الكلام في الهدى والضلال في فصلٍ مُفرد من بعد إنْ شاء الله، ولو كان هو المُضِلّ لارتفع النهي عن الضلال ولبطل التكليف.

[٣٦ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [المُلك: الآية ١٤]؛ فدلّ بذلك أنه خلق القول الذي أسرّوا به مُنَبّهًا بذلك على أنه لا تخفى عليه خافية. واعلم أنّ المراد بذلك ألّا يعلم مَنْ خَلَق أمْرَ العباد الذين يُسِرّون بالقول ويجهرون، مُنبّهًا بذلك على أنه لا تخفى عليه أحوالهم كتموها أو جَهروا بها، ولو كان المراد به ما قالوه، لقال: ألا يعلم ما خلق؛ لأن القول لا يعبّر عنه بمن، لأن ذلك عبارة عن العقلاء.

[٣٧ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾ [الرّعد: الآية ١١]، وقال: ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ ٱلسُّوٓأَىٰٓ﴾ [الروم: الآية ١٠]؛ فيجب إذا كان الكفر سوءً أن يكون مِنْ خَلْقه، ويجب إذا جاز أن يفعله ولا يكون مُسيئًا أن يجوز أن يفعل الظلم ولا يكون ظالمًا. واعلم أنّ المُسيء هو فاعل الإساءة لا فاعل السوء، فلا يجب إذا فعل تعالى سوءً أن يكون مُسيئًا.

[تأويل أبي عليّ للآيات]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: واسم فاعل السوء يجب أن يكون سائيًا؛ لأنه مأخوذ من ساءهم يسوؤهم، وليس من قوله: ﴿وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ

سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ﴾ [الرّعد: الآية ١١]، دلالةً على أنّ كل سوء فَقَدْ أراده؛ لأنه نَكَر السوء ولم يُقِمْه، وقوله: ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ﴾ [الروم: الآية ١٠]، يدلّ على أنهم فعلوا الإساءة، وأنه تعالى يُجازيهم السوء الذي هو العقاب، فأمّا قوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورى: الآية ٤٠] مجاز؛ لأن العقوبة لا تسمّى سيّئة، وكذلك قوله: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٩٤]، وهذه الطريقة في اللغة مشهورة لأنهم يُجْرون اسم الشيء على ما هو جزاءٌ عليه، وعلى هذا قالوا: الجزاء بالجزاء، والأوّل ليس بجزاء.

[٣٨ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرُۢ﴾ [المَائدة: الآية ١٢٠]، فيجب أن يكون كل شيء محدَث هو خالقه، وإلا لم يكن قادرًا عليه. واعلم أن المراد بذلك ما يصحّ منه سبحانه إيجاده؛ لأن الشيء إنما يكون مقدورًا للقادر متى كان هذا حاله، فأمّا متى لم يكن هذا صفته لم يكن مقدورًا له، فيجب أن نبيّن أنه يصح أن يخلق أعمال العباد حتى يَثبت قادرًا عليها، وقد ثبت أن ما لا يبغي إذا انقضى وقته شيءٌ ولا يُوصف بالقدرة عليه لما استحال منه إيجاده، وقد ثبتَ أنّ الموجودات أشياء، ولا يقال: إنه يَقْدِر على إيجادها، فكذلك أفعال العباد. وقد بينّا أن كونها مقدورةً لله تعالى يوجب ارتفاع الذمّ والمدح والتكليف، فيجب ألّا يكون مرادًا بذلك، وبينّا أنه تعالى قد أضاف هذه الأفعال إليهم، وذلك يمنع من كونه تعالى قادرًا عليها، ولو صح التعلق بعمومه لوجب كونَه مخصوصًا لما قدَّمناه من الأدلّة مما دلّلنا به على استحالة مقدورٍ لقادرَيْن.

[إجماع الأُمّة]

[٣٩ ـ] شُبهــة أخرى لهم [سمعية]

قالوا: قد أجمعت الأُمّة على أنّ الله تعالى هو الخالق، وما سواه مخلوق، ولا خالق إلّا الله، فيجب أن يدلّ ذلك على أنه خالقٌ لأفعال العباد. قالوا: وقد رَوى حُذيفة عن النبيّ صلّى الله عليه أنّه قال: «خلق الله كل صانع

وصنعته، حتى خلق الخادم وخِدْمته»، وقد رَوى معاذ بن جبل عنه صلّى الله عليه أنه قال: «لم يخلق الله تعالى خلقًا هو أبغض إليه من الطلاق، ولم يخلق خَلْقًا هو أحب إليه من العتاق»، وذلك يدلّ على أنهما فِعْله سبحانه. قالوا: وهذا كقوله جلّ وعزّ: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضۡحَكَ وَأَبۡكَىٰ ۝٤٣﴾ [النجم: الآية ٤٣]، فدلّ على أنه خلق الضحك والبكاء، كما أنه خلق الموت والحياة.

واعلم أنّ المسلمين لا يجوز أن يجمعوا على خلاف ما ورد به النصّ، وقد بينّا أن نصّ الكتاب قد ورد بأن غير الله يخلق، فكيف يُدّعى الإجماع على خلافه؟ ولا يبعد أن يقولوا: إنه خالقٌ وما سواه مخلوق، يريدون بذلك أنه القديم وما سواه مُحْدَث، ويقولون: لا خالق إلا الله، بمعنى لا يخالق يَرزق ويُغني ويُعيد إلا هو تعالى، فأمّا حمل الكلام على الحقيقة فلا يصح.

[ما رووه عن الرسول ﷺ أخبار آحاد]

وما رووه عن الرسول صلّى الله عليه، فأخبار آحاد، لا يجوز أن تُقبل فيها طريقة العلم. وقد دلّلْنا على أنه ليس بخالقٍ لأعمال العباد، فلا يجوز أن يُراد بالكلام ما يقتضيه ظاهره، ولا يمتنع إنْ صحّ أن يكون أراد بقوله: »إنه خلق كل صانع وصنعته، أنه خلقه وخلق ما يصنع فيه وبه؛ كما تأوّلنا عليه قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصَّافات: الآية ٩٦]، فكما يقال: إن فلانًا يعمل الحُصر والأبواب، ويعني بذلك يعمل فيهما. وأمّا قوله: «ما خلق الله شيئًا أبغض إليه من الطلاق»[1]، فيجوز أن يريد به ما قدَّر على العباد شيئًا أبغض إليه من الطلاق؛ لأن الله تعالى هو الذي قدّر ذلك وبيَّنه، ومتى حُمِل على ظاهره لم يستقم على مذهبهم أيضًا؛ لأن الطلاق وإنْ كان من خلقه، فكيف يجوز أن يَبْغضه ويَذُمّه؟ وبعد، فإن في الطلاق ما قد ثبت أنه مسنونٌ

---

(١) رواه الدارقطني في سُننه (٩/ ٢٦١) عن رسول الله ﷺ قال: «يا معاذ، ما خلق الله شيئًا على وجه الأرض أحبّ إليه من العتاق، ولا خلق الله شيئًا على وجه الأرض أبغض إليه من الطلاق...» ضمن حديث طويل.

ومُباح، فكيف يقال: إنه تعالى يبغضه، وذلك مما يُضعف الخبر، وإنْ كان إنْ صحّ محمله على ما قلناه يمكن.

وأمّا قوله سبحانه: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۝٤٣﴾ [النجم: الآية ٤٣]، المراد به أنه فعل سبب الأمرين؛ لأن المصائب التي عند نزولها يقع البكاء هي مِنْ فِعْله، وكذلك أكثر الأُمور التي عندها يحصل الضحك. ولولا أنّ المراد ما قلناه لوجب ألا يُذَمّ الإنسان على بكائه وضحكه، وما رُوِي عن رسول الله صلّى الله عليه أنّه قال: «ما كان من العين والقلب فمِنَ الله، وما كان من اليد واللّسان فمن الشيطان»[1]، يدلّ على أنه تعالى إنما أضاف البكاء إليه، وأراد به ما يكون من العين؛ لأن ذلك مما لا يقع بحسب قصد الإنسان، لأنه قد يريد نزول الدَّمعة فلا يكون، ويريد ألّا تنزل فيكون.

فصل إن سأل سائل، فقال:
أتقولون إنّ الله سبحانه خلق الخير والشرّ؟

[خلق الخير والشرّ على ضربين]

قيل له: يقال إنه خلق الخير[2] والشرّ[3] على ضربين: ضربٌ قبيحٌ، فهذا لا يضاف إليه جلّ ثناؤه. وقد يقال في الشدائد والأمراض أنها شرٌ توسُّعًا، فيجوز أن تُضاف إليه، وقد وَصَف عزّ وجلّ عذاب النا بأنه شرٌ مجازًا، وهو في الحقيقة عدلٌ وحكمة. فأمّا أن يكون شرًّا، فلا. ولو كان تعالى يفعل الشرّ في الحقيقة لوجب كونه شرّيرًا، فإن سأل سائل، فقال: أتقولون: إنّ الله سبحانه يفعل الضرّ والنفع؟ قلنا: نعم؛ لأن ذلك لا يُنبىء عن كونه قبيحًا، وهو تعالى يفعل جنس النفع والمضرّة، فيجوز وصفه بذلك. فإن قال: أفَتَصِفُونه بأنه يفعل الفساد؟ قيل له: لا؛ لأن ذلك عبارة عن القبيح من المضارّ، وإنما يقال: إنّ المطر أفسد الزّرع، وأفسد المرضُ بدنَ فلان، مجازًا، ولذلك لا يقال في

(١) تقدم الحديث مع تخريجه ص ٢٤٤ من هذا الجزء.
(٢) الخير: هو النفع الحسن. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٣).
(٣) الشرّ: هو الضرر وما يؤدي إليه. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٨١).

فاعله: إنه مُفْسِد إذا كان ما فعله حسنًا وأنه من المفسدين، كما لا يقال: إنه من الأشرار، فإن سأل عن الخيرات التي تكون في الدنيا والمِحَن التي تنزل بالمؤمنين، وبقاء الأشرار وموت الصالحين، أهو فسادٌ أم لا؟ قيل له: ذلك كلّه صلاح واستصلاح، وقد بينّا من قبلُ ما يدلّ على ذلك، فإن سأل فقال: أليس من حقّ الله على العباد أن يؤمنوا به ويُطيعونه، أفيقدر أن يأخذ حقّه منهم أم لا؟ فإنْ قدر على ذلك فيجب أن يصحّ أن يجعلهم مؤمنين، وإنْ كان لا يقدر عليه، فقد وصفتموه بالعجز، قيل له: إنّ الحق على قسمين: أحدهما قد يوصف بعطيّة وأخذ، والآخر لا يصح ذلك فيه؛ فقولكم في الإيمان: إنّ الله جلّ ثناؤه يجوز أن يأخذه أم لا؟ مُحال؛ لأن الأخذ في ذلك إنما هو بأن يختار المؤمن فِعْله.

وهذا مجاز إن سُمّي بذلك، فأمّا لو اضطرّه تعالى إليه كان لا يكون ذلك الإيمان، فإنما صحّ أخذ الصدقات من العباد لأنه حقٌّ للمساكين يصح فيه الأخذ والنقل، ويستحيل ذلك في الإيمان. فإن سأل فقال: هل يقدر تعالى على شيءٍ من تصرّفنا؟ فقد قضى أنه سبحانه لا يُوصَف بالقدرة على ذلك، ولا نقول: إنه ليس بقادرٍ عليه؛ لأنه يُوهِم أنه مما يصحّ كونه مقدورًا له. فإن سألوا فقالوا: أيملك الله شيئًا من أفعالكم؟ فقد بينّا في الجواب عنه ما فيه كفاية، وقلنا: إنه قد يُطلق ذلك بمعنى يقدر على ضدّها منه، وعلى إفنائه. فإن سألوا فقالوا: مَنْ جعل الكفر قبيحًا والإسلام حسنًا، والمسموع مسموعًا، والمرئيّ مرئيًّا، والكفر كفرًا؟ فإنْ كان الجاعل لذلك هو العبد، فيجب حصوله بحسب قصده، وإنْ كان تعالى جعله كذلك، فيجب أن يكون الكفر والإيمان من خلقه، قيل له: قد بينّا أنّ الكفر منه ما يقبح لوقوعه على وجهٍ لا يتعلّق بالعبد؛ كالجهل بالله تعالى، فلا يقال: إنّ أحدًا جعله قبيحًا إلّا أن يُراد أن العبد أحدثه، وعند حدوثه صار قبيحًا. فأمّا أن يُضاف إلى الله تعالى فلا يصح، وما يكون قبيحًا لوقوعه على وجهٍ يتعلق باختياره، فلا يمتنع أن يُضاف إلى العبد، ويقال: إنه جعله قبيحًا؛ لأنه كان يصح أن يحدثه غير قبيح، وكذلك القول في الجواب عن قولهم مَنْ جعل الإيمان حسنًا؟ فأمّا المسموع، فإنما يكون كذلك لأمرٍ يرجع

إليه عند وجوده لا يتعلق باختيار مختار، فلا يضاف كونه مسموعًا إلى أحدٍ، إلّا أن يُراد بذلك مَنِ الذي أوجد المسموع والمرئيّ، أو رفع عنهم المانع حتى صرنا نسمعه ونراه، فيضيفه إلى مَنْ فعل ذلك.

وأمّا كون الكفر كفرًا، فقد بينّا أنه سُمّي بذلك لاستحقاق عقاب عظيم عليه. فأمّا الإيمان، فقد وُصِف بذلك إمّا لأنه واجبٌ أو لأنه يستحقّ به الثواب، وكل ذلك لا يتعلق باختيار مختار، فإن أُريد به مَنْ حَكَمَ بذلك، وفيه بيّن ذلك مِنْ حاله، فالله سبحانه؛ وإنْ أُريد به مَنْ أحدثه، فصار له هذا الحكم فالعبد؛ وإن أُريدَ غيره لم يكن له معنى؛ فإن قالوا: أليس الله تعالى قد فعل الكثير، ولا يسمّى بذلك خيرًا، فهلّا جاز أن يفعل الشرّ والفساد ولا يكون شرّيرًا مُفسِدًا؟ وفَعَل الفضل والصلاح ولا يسمّى فاضلًا صالحًا، وقد فعل الحبَل ولا يقال مُحْبِل.

[مقالة أبي عليّ الجبائي وأبي هاشم]

قيل له: إنّ قولنا: خَيِّر إن أُريد به التكثير من فعل الخير، فإنه يُوصف بذلك، وإليه يذهب شيخنا أبو علي رحمه الله، وقد قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله، وإنْ كان قد ذكر في بعض المواضع أنه بمعنى فاضل، فلا يُستعمل فيه سبحانه وتعالى، ولذلك يقولون: فلان خيِّرٌ فاضلٌ، ويعنون به معنًى واحدًا، وقد بينّا أنه إنما لا يُوصف بأنه فاضلٌ لأحد وجهين، وإنْ كان قد فعل الفضل، وبينّا أنّ الصالح ليس هو الذي فعل الصلاح، وأنّ فاعله يسمى بأنه مفضل، فلا وجه لإعادته.

[مقالة أبي علي في المُحْبِل]

فأمّا المُحْبِل، فقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: إنه مأخوذ من الإحبال لا من الحبل، والعبد هو الفاعل للإحبال، فيجب أن يكون مُحْبِلًا، ولذلك لا يقال في مريم إن لها مُحْبِلًا لما لم يفعل بها أحد إحْبالًا، وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنّ المُحْبِل إنما يُوصف بذلك لما فعل، الأمر الذي عنده يحصل الولد والماء الذي المعلوم أنه يكون منه الولد، ولهذا يُوصف بذلك في الحال.

وقيل: تصوّر الولد بأنه مُحْبِل له، ولهذا قال عزّ وجلّ: ﴿فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا﴾ [الأعراف: الآية ١٨٩]، ولا يجوز أن يكون بها حَمْل إلّا وبها حَبَل، وبيَّن أن ذلك ليس بمشتقّ من خلق الولد ولا من فِعْله، وإلا كان يجب ألّا يُستعمل ذلك في الشاهد أصلًا.

[استدلال أبي عليّ بأهل اللغة]

وقال شيخنا أبو عليّ رحمه الله: إنّ أهل اللغة قد زعموا أن اسم مُحْبِل مشتقّ من الحبل، وأنهم يسمّون الله مُحْبِلًا إذا خلق الحبل، وإنْ قلَّ استعماله، وأنّ الإنسان يسمّى بذلك توسُّعًا، فإن سأل عن الإيمان مَنْ جعله دينًا للمؤمنين، وعن الكفر مَنْ جعله دينًا للكافرين؟ فالجواب: أنّ الله سبحانه هو الذي جعله كذلك، بمعنى البيان والحكم ولا يُضاف إليه بمعنى الخلق لما دلَّلنا عليه من قبلُ، والصحيح أن يقال: إنّ الكافر فَعَل الكفر فصار الكفر دينًا له، ولا يقال: جعله دينًا لنفسه؛ لأن فيه إيهامًا لا يجوز، ويقال: إنه تعالى جعل الإيمان دينًا بمعنى أنه أمر به وزيّنه، وعلى هذا الوجه لا يقال في الكفر، ولا يقال: إنه جلّ وعزّ جعل الكافر كافرًا والمؤمن مؤمنًا بمعنى الخلق، ويقال بمعنى الحكم إلّا أنْ يُوهم مذهب المُجبّرة، ويقال: إن الكافر جعل نفسه كافرًا بمعنى فَعَل الكفر. فأمّا على غير هذا الوجه، فلا يقال.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه لا يجوز أن يقال: إنّ الفاعل فاعل بجعل الجاعل، لأنه يُنبىء عن أنه جعله مقدورًا لنفسه ثم أوْجده.

فصلٌ يتّصل به

[ما رُوي عن رسول الله ﷺ بأن القدرية مجوس هذه الأُمّة، ومناقشة القاضي للحديث]

فإن سأل عمّا رُوي عن رسول الله صلّى الله عليه أنه قال: القدريّة[1]

---

(١) هم المعتزلة أنفسهم، الذين كانوا يعتقدون أن الإنسان حرّ مختار في أفعاله، وهم ضد الجبرية. =

مجوس هذه الأُمة[١]، فقال: أليس الظاهر من هذه التسمية أنها تجري على مَنْ يثبت نفسه قادرًا ومقدّرًا، ويضيف القدرة إلى نفسه دون الله تعالى، أنه لا يصح أن يكون اسمًا لمن ينفيه عن نفسه، ويقول في الأشياء كلّها أنها بقضاء الله وقدره؛ لأن الاسم لا يلزم لنفي معناه، وإنما يلزم لإثباته سيّما وشبّه رسول الله صلّى الله عليه القدرية بالمجوس، والذي يتبيّن به المجوس نَفْي القبائح عن الله تعالى، والمنع من كونه فاعلًا لها، وإثباتها فعلًا لغيره، وأنتم تُشاركونها في ذلك، بل فيكم مَنْ يشاركهم في أنه تعالى لا يصح أن يفعل القبيح ولا يُوصف بالقدرةِ عليه، فإن قلتم: إنّ المراد بقوله صلّى الله عليه: «القدرية مجوس هذه الأُمّة»، أن يُثبت القدر لا أن يَنْفيه، فقد رُوِي ما يمنع من ذلك؛ لأن حُذيفة[٢] قال عن رسول الله صلّى الله عليه: «لكلّ أُمّة مجوس، ومجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر»[٣]، والمجوس تثبت فاعل الشرّ والقادر عليه سوى فاعل الخير، وتجعل مقدور أحدهما غير مقدور الآخر، وهذا قولكم في القادر الذي هو الإنسان، والقادر الذي هو الله.

واعلم أنّ الخبر في القدريّة قد ثبت، لأنه رُوِي عنه عليه السلام أنّه قال: «القدرية مجوس هذه الأُمّة»، ورُوي عنه صلّى الله عليه أنه قال: «صنفان من أُمّتي ليس لهما في الإسلام نصيب: المُرْجِئة[٤]

= وأول مَن قال بالقدر هو معبد الجهني. والقدرية هي التي مهّدت الطريق للمعتزلة، لأنها نسبت أفعال العباد إلى قدرات الإنسان ذاته. (المِلَل والنِّحَل ص ٤٩؛ شرح المواقف ٣/ ٢٨٢؛ العقيدة والشريعة ٨٥ ـ ٨٨؛ المعتزلة لزهدي حسن جار الله).

(١) رواه أبو داود في سُننه (١٢/ ٣٠٢) من حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ.

(٢) حذيفة بن حسل بن جابر العبسي، أبو عبد الله، المعروف بحذيفة بن اليمان، صحابي ومن الولاة الشجعان، كان واليًا لعمر بن الخطاب على المدائن، وهو صاحب سر النبي ﷺ في المنافقين. توفي سنة ٦٥٦ م. (ابن عساكر ٤/ ٩٣؛ تهذيب التهذيب ٢/ ٢١٩؛ الإصابة ١/ ٣١٧؛ حلية الأولياء ١/ ٢٧٠؛ صفة الصفوة ١/ ٢٤٩).

(٣) لم أجده بعد البحث.

(٤) الإرجاء في اللغة يعني تأخير الأمر. والمرجئة يقدّمون القول ويؤخّرون العمل. وسُمُّوا بذلك لإرجائهم حكم أهل الكبائر إلى يوم القيامة. كان المرجئة يعتقدون بأنه لا يمكن تعيين مصير الناس أولًا، ويجب تفويض ذلك إلى الله، ومن فرقها: اليونسية، والعبيدية، والغسانية. (الانتصار ص ٧٤؛ تاريخ الطبري ١٤/ ٥٣٩؛ الفصول المختارة ج ١؛ التنبيه والرّد ص ٤٧، =

والقدرية»[(١)]، ولا خلاف بين الأُمّة أن هذا اللّقب يقتضي الذمّ، ولذلك يتبرّأ كل أحد منه، وينسب اللّقب إلى مَنْ ثبت كون مذهبًا مذمومًا، فيجب أن يكون المراد بذلك المُبْطل في هذا الوجه دون المُحِقّ، وقد عَلِمْنا أن القدريّ منسوبٌ إلى القدر، كما أن المكيّ منسوب إلى مكّة، فيجب أن يُنْظَر، فإن دلّ الدليل على إثبات معنى تصح هذه النسبة إليه على ما يقتضيه الله نُسِب إليه، وإلا حُمِل على ما يقتضيه السمع أو على ما يُوجبه مجاز اللغة؛ لأنه لا يجوز أن يُخاطبنا صلّى الله عليه ذلك ولا يبيّن المراد به؛ كما لا يجوز أن يخاطبنا بقطع يد السارق ولا يبيّن، وقد عُلِم أنه كان نسبةً إلى القائل في القدر بشيء، فهو نسبة إلى مَنْ أثبته لا إلى مَنْ نفاه، ولا إلى مَنْ دانَ به وصوّبه، دون مَنْ جحده وأنكره. وكذلك إنْ كان نسبة إلى اعتقاد أو فعل، ولذلك لا يُنْسَب إلى الإسلام إلا مَنْ دانَ به، وكذلك لا يقال في الخوارج[(٢)]: محَكّمة، إلّا من حيث يثبتون الحكم لله؛ لأنهم يقولون: لا حكم إلّا الله، فحالهم حال مَنْ يقولون: لا إلـه إلّا الله، في أنه يُوصف بأنه مهلّل، فإذا صحّ ذلك ولا يمكن أن يثبت هذا الاسم لمن قال: إنّ العبد يَقْدر على فعله أو يقدّر فعله؛ لأن الله تعالى وصف الإنسان بأن يَقْدر ويُقَدّر، فقال: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُواْ عَلَيْهِمْ﴾ [المائدة: الآية ٣٤]، وقال: ﴿فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝١٩ ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ۝٢٠﴾ [المدثّر: الآيتان ١٩، ٢٠]. ولا خلاف بين الأُمّة في إطلاق القول بأن العبد يَقْدر ويُقدّر، ولا خلاف أيضًا أنه لا يُوصَف بذلك مَنْ قال: إن الله تعالى قادرٌ أو مُقدِّر؛ لأن ذلك قول الجميع، فيجب أن يكون المراد بذلك النسبة إلى كثرة ذكره لذلك، ولهجة به، كما قيل للخوارج: محكّمة، لما كثُر لهجهم بقولهم: لا حَكَم إلّا الله، وثبت أن المُجبّرة هي التي تكثر من ذكر

= ١٣٩؛ المقالات والفِرَق ص ١٣١، ١٣٢؛ المِلَل والنّحَل للشهرستاني).

(١) رواه من حديث ابن عباس عن رسول الله ﷺ. (ابن ماجه في سُننه ١/ ٧١؛ والترمذي في سُننه ٨/ ٤٤).

(٢) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم، الذي جرى بين الإمام علي عليه السلام ومعاوية في صِفّين. قال الخوارج بتكفير عليّ عليه السلام وعثمان رضي الله عنه ومعاوية، وجوّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠ ـ ٢٥٦؛ العقيدة والشريعة ص ١٧٢ ـ ١٧٣؛ شرح نهج البلاغة ص ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩).

القدر، وتُضيف إليه ما يحدث من زِنا، وقطع طريق وغيره، فيجب أن يكون الاسم لازمًا لهم، سيّما وقد دلّت الدلالة على أنّ المراد به المُبْطِل، وقد عَلِمْنا الدليل أنهم مُبْطلون، فيجب أن يكون رسول الله صلّى الله عليه أرادهم بالخبر.

[استدلال القاضي باللغة]

وقد ثبت في اللغة أنّه يقال في الرجل: إنه تَمَري إذا كان لَهِجًا بذكر التمر ويُكثر مدحه، ويقولون: إبل حُمَضِيّة يريدون أنها ترعى الحَمْضَ، وهو ضربٌ من النّبت، ويقولون: رجل حمري إذا لَهِجَ به، فلا يبعد أن يجري ذلك عليهم من حيث لهجوا بذكره، ولو كان هذا الاسم لمن يثبت للعبد قدرًا بأن يثبته قادرًا أو مقدورًا، لوجب أن يكون لازمًا لهم لأنهم يُثبتون العبد كذلك، لا لمن ادّعى أنه يَقْدِر ويُقَدّر، ولا حقيقة لدعواه، بل يكون لمن هو في الحقيقة كذلك، وإنْ لم يَدَّعِه، كما أن الصائغ هو من يَصُوغ في الحقيقة لا من ادّعى الصياغة، وكذلك النجّار، والأسماء لا يختصّ بها شاهدٌ دون غائب، فإنْ وجب كون هذا الاسم لمن يثبت نفسه قادرًا أو مُقدّرًا، وجب لزومه لمن يثبت الله قادرًا ومُقدّرًا، وإن وجب إثباته لمن يقول: إن العبد يُحْدِث الأفعال ويُقَدّرها، وجب إثباته لمن يقول: إنه يَقْدر بأن يكتسب، فقد بانَ أنه لا وجه للتسمية إلّا ما قدَّمناه.

[ما رُوي عن حُذيفة عن رسول الله ﷺ]

فأمّا ما رُوي عن حُذيفة عن رسول الله ﷺ، أنّه قال: «لكلّ أُمّة مجوس»، ومجوس هذه الأمّة الذين يقولون: لا قدر، المراد بذلك ما قدَّمناه؛ لأنهم يَنْفون القدر عن غير الله، ويُثبتونه له، فمرّة ذُكِر بلفظ النفي، ومرّة أخرى ذُكر بلفظ الإثبات، وهذا كقولنا في الخوارج: إنهم مُحكّمة من حيث تقول: لا حَكَم إلّا الله، فتنفي وتثبت، وقد رُوي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «لُعِنَتْ القدرية والمُرْجِئة على لسان سبعين نبيًّا»، قيل له: ومَن القدريّة يا رسول الله؟ قال: «قومٌ يزعمون أنّ الإيمان قولٌ بلا عمل»[1]. ورُوي عن

(١) رواه الطبري في تهذيب الآثار (٧/ ٣٩) من حديث أبي أمامة عن النبي ﷺ.

جابر بن عبد الله[١] أنه قال: يكون في آخر الزَّمان قومٌ يعملون بالمعاصي، ثم يقولون: إنّ الله تعالى قدّرها علينا، الرادّ عليهم يومئذ كالشاهر سيفه في سبيل الله[٢].

[ما رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام]

وقد رُوِيَ في حديث الأصبغ بن نُباتة[٣] أن عليًا عليه السلام قال: وقد قال له شيخ: ما أرى لي من الأجر شيئًا إنْ كان ذلك بقضاء وقَدَر، فقال: لعلّك ظَنَنْتَ قضاءً لازمًا وقدرًا حتمًا، لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي، ولم يكن المُحسن أوْلى بالمدح من المُسْيء، ولا المُسيء بالذمّ من المُحسن، تلك مقالة عَبَدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزّور، وهم قدريّة هذه الأُمّة ومجوسها[٤].

[ما رُوِي عن الحسن رحمه الله ومقارنة القاضي بين أقوال المجبرة والمجوس]

ورُوي عن الحسن رحمه الله أنه كان يقول: إنّ الله تعالى بعث محمّدًا ﷺ إلى العرب وهم قدرية مجبّرة يحملون ذنوبهم على الله، ويقولون: إنّ الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه، وحملنا عليه وأمَرنا به، فقال جلّ وعزّ: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الأعراف: الآية ٢٨]، ونحن وإن قلنا: إنّ الله سبحانه قدّر المعاصي بأنْ كَتَبَها فلا يلزمنا بذلك؛ لأن هذا القول

---

(١) جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي الأنصاري، صحابي، من المُكثِرين في الرواية عن النبي ﷺ، وروى عنه جماعة من الصحابة. روى له البخاري ومسلم وغيرهما ١٥٤٠ حديثًا. توفي سنة ٦٩٧ م. (الإصابة ١/٢١٣؛ ذيل المذيل ص ٢٢؛ كشف النقاب؛ تهذيب الأسماء ١/١٤٢).

(٢) لم أجد هذا الحديث فيما بين يدي من المراجع.

(٣) الأصبغ بن نباتة: من أصحاب عليّ بن أبي طالب عليه السلام، كان في مقدمة جيشه في أكثر من معركة. (الفِرَق الإسلامية للدكتور جواد مشكور ص ٣٠٦).

(٤) تقدم هذا الحديث: «القدرية مجوس هذه الأمة» صفحة ٢٩٦ و٢٩٧ من هذا الجزء.

صوابٌ عند الكلّ، مما يُبَيّن أنّ المراد ما قلناه إنه صلّى الله عليه شبّههم بالمجوس، فيجب أن يكون وجه شبههم به اشتراكهم فيما بانت المجوس به من غيرهم من أهل المذاهب؛ لأنه لا يجوز أن يكون المراد بذلك إلا المذاهب دون الأفعال في هذا الباب، وقد عَلِمْنا أن لا صنف أقرب إلى المجوس من المجبّرة، لأنها تقول: إنّ الله سبحانه خلق الطاعة والمعصية ثم بَرِىء من المعصية وعابَها وعادَى عليها، ومدح الخير والطاعة وارتضاه ووالى عليه؛ كما قالت المجوس: إنه تعالى تولّد من فكرته إبليس، ثم أخذ يشتمه ويلعنه ويتبرّأ منه، وصنع الخير ثم أخذ يمدحه ويرتضيه. وقالت المجوس: الخيّر مُحال أن يقدر على الشرّ ويُحْمَد عليه مع ذلك، والشرّير يستحيل أن يَقْدر على الخير وهو مذمومٌ على الشرّ؛ فكلّ واحد يُذَمّ ويُحْمَد على ما لا يقدر على خلافه. وقالت المُجبّرة: المؤمن لا يقدر على الشرّ، والكافر الشرير لا يَقْدر على الخير، وكلّ واحدٍ منهما يُذَمّ ويُمْدح على ما لا يَقْدر على خلافه. وقالت المجوس: للخلق صانعان: محمودٌ هو الله، ومذمومٌ هو إبليس. وقالت المجبّرة: المعصية من صانعين: محمودٌ عليها وهو الله تعالى، ومذمومٌ عليها وهو العاصي. وقالت المجوس: يحسن الأمر والنهي وإنْ كان جوهر الخير يستحيل أن يقدر على الشرّ، وجوهر الشرّ يستحيل أن يقدر على الخير. وقالت المُجبّرة: يحسن الأمر والنهي في الكفر والإيمان، وإن استحال من الكافر الإيمان، ومِنَ المؤمن الكفر، ولزومهما جميعًا قُبح الوعظ والتنبيه على الخير. وقالت المجوس: الاستغفار والندم من فِعْل الخيّر الذي لا يفعل الشرّ الذي يُستغفر منه. وقالت المجبّرة: المعصية من فِعْل الله تعالى، وإنْ كان يندم العاصي عليها ويستغفر منه. وقالت المجوس: فاعل الشرّ مُفْرط فيما لا يقدر فيه على خلافه، وقالت المجوس: الخيّر يكفر بالشرير فيُعاقبه على شرّيته. وقال المُجبّرة: إنّ الله الكريم يعاقب الكافر على الكفر الذي خلقه فيه. وقالت المجوس: قد أراد الله تعالى القول بأن له ضدًا ونِدًّا وأراد تكذيب محمّد. وقالت المجبّرة: إنّ الله أراد ذلك ممّن يقع منه. وقالت المجوس:

أراد الله نكاح الأُمّهات والأخوات، وأن يُجعل دينًا وقدّره. وقالت المجبرة مثل ذلك فيما يقع منه ذلك ويتديّن به. وقالت المجوس: إنّ لنا أن ننحر ثورًا في العبد بعد أن نجمع عليه بالعصيّ ونأمره بعد الكَنَفِ بالذهاب إلى موضع، فمتى لم يفعل قلنا: كفرت النّعمة وقتلناه وضربناه. وقالت المجبّرة في العاصي: إنه لا يقدر على خلاف ما هو فيه، ويؤمر بالطاعة ومتى لم يفعل ذلك لِيمَ على ذلك، وقيل: إنْ كان ثابتًا على الكفر، ونفتْ المجوس عن الله تعالى فعل أجسام السّباع، فكفرت بذلك لأنها أفسدت على نفسها العلم بأنّ الجسم لا يكون إلّا من فِعْل الله. والمجبّرة أثبتت القديم جلّ وعزّ فاعلًا للقبائح، وهذا يوجب إثباته جسمًا. وقالت المجوس: لا يقدر تعالى على إيجاد الجور، والمجبّرة مثل ذلك تقول؛ والمجوس تذمّ مَنْ قَبُحت خلقته وكان مريضًا سقيمًا، وإنْ كان ما فيه من فِعْل الله تعالى، والمجبّرة تذمّ الإنسان على ما فيه من كُفْرٍ ومعصية، وإن اعتقدت أنّ ذلك أجمع من خلق الله، والمجوس تقول: لا شيء من الأقدار إلّا وهو مرادٌ منّا على أنه دين؛ كأكل الميتة ونكاح الأُمّهات، وكذلك تقول المجبّرة، وما رُوي عنه صلّى الله عليه في القدريّة أنهم خُصماء الله وشهود الزّور، يدلّ على أنهم المُجبّرة؛ لأنهم على قولهم تحصل بينهم وبين الله سبحانه خصومة من حيث كَلّفهم ما لا يطيقون ويعاقبهم على ذلك، وفعَل فيهم ما يوجب الكفر وأمَرَهم بخلافه، وأمرهم الطاعة ولم يُقْدِرْهم عليها، فلَهُم أن يثبتوا عذر أنفسهم ويلزموا اللائمة خالقهم ذلك، وهو الخصومة في الحقيقة. فأمّا أهل العدل، فلا يجوز أن يكون خصمًا على وجه، لأنّهم ينسبون اللّائمة إلى أنفسهم، ويعترفون بلزوم الحجّة لهم، وقد رُوِي أنهم كانوا عند سليمان التيمي فذكروا القدر، فقال: هل علينا غُبْنٌ؟ فقالوا: لا، فقال: فقالوا: إنّا كنا نسمّي القدرية فقلبناها عليهم وأعاننا الشيطان، فانقلبت فألزمونا إثمًا أقبح من ذلك، وهم المُجبّرة، وكل ذلك يبيّن ما قصدنا إليه من أن المجبّرة هم القدرية.

فصلٌ آخر منه

[ما روي عن رسول الله ﷺ: «إذا ذُكر القضاء فأمسكوا . . .»]

فإن قالوا: أليس قد رُوي عن رسول الله صلّى الله عليه، أنّه قال: «إذا ذُكِر القضاء فأمسكوا»[(١)]؟ و«القدر سرّ الله فلا تفتّشوا عنه»[(٢)]، و«هو بحرٌ لا تغرقوا فيه»[(٣)]، إلى غير ذلك من الأخبار التي تدلّ على أنّ القول في ذلك مُحرَّم، فما قولكم فيه؟ قيل له: إن أخبار الآحاد لا يجوز قبولها فيما ثبت بالعقل خلافه، وقد صحّ أن الواجب أن نتكلّم فيما يجوز على الله سبحانه من ذلك وما لا يجوز، فإنّ ذلك من الفروض المُغْنية، فكيف يجوز أن ننهى عنه، فإنْ صحّ في ذلك خبر فالمراد به ما ذكرناه، وقد ثبت عنه صلّى الله عليه أنه ذكر القدر وتكلّم فيه، وكذلك الصحابة، وما رُوي من قوله عليه السلام: «إذا ذُكِر القدر فأمسكوا»[(٤)]، و«إذا ذُكِرت النجوم فأمسكوا»[(٥)]، «فإذا ذُكِر أصحابي فأمسكوا»[(٦)]، يدلّ على ما قلناه؛ لأنه لم يُرِدْ أن يُمْسَك عن ذكر فضائل الصحابة، ولا عن الكلام في النجوم من الوجه الذي يدلّ على حكمة خالِقِها ومُدَبّرها، وإنما أوجب السكوت عن ذكر الصحابة بالقبيح، وعن ذكر النجوم ونسبها إلى أنهم يُمْطرون بها، وقد بينّا من قبلُ الوجوهَ التي يصحّ أن يقال عليها: إنّ الله تعالى قضى وقَدّر، فيجب أن يجوز أن يُوصف الله سبحانه بذلك، وأن لا يجوز أن يقال: إنه تعالى قضى أفعال العباد وقدّرها، بمعنى خلَقها وتمّم خلقها، ولا يقال: قضى المعاصي وقدّرها بمعنى ألزمنا إيّاها، وإنما نهى صلّى الله عليه عن الكلام في القدر بأن تُضاف هذه الأُمور إلى قدر على وجهٍ لا يجوز عليه؛ لأن ذلك يوجب زوال التكليف وبطلان الأمر

---

(١) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٣/ ٣٠١) بلفظ: «إذا ذكر القدر فأمسكوا».

(٢) ذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٥/ ٥٥) بلفظ: «إن القدر سرّ الله، فلا تدخلنَّ فيه».

(٣) لم أجده بهذا اللفظ.

(٤) راجع الحاشية (١) من هذه الصفحة.

(٥) نصّ الحديث في الإبانة الكبرى لابن بطة (٣/ ٣٠١): «. . . إذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكر أصحابي فأمسكوا، وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا».

(٦) راجع الحاشية السابقة.

والنهي، وإلّا فالرّضاء بقضاء الله وقدره لازمٌ من الوجه الذي يصح عليه، وقد رُوِي عنه صلّى الله عليه أنّه كان يقول في دعائه: «رَضِّني بقضائك، وبارك لي في قدرك حتى لا أحبّ تأخير ما عجّلت ولا تعجيل ما أخّرت»[١]، فإنما أراد بذلك ما يفعله به، وآخر الحديث يدلّ عليه، وذلك يدلّ على أن الله سبحانه لا يقضي المعاصي ولا يقدّرها على جهة الخَلْق والإلزام، وما رُوِي عنه صلّى الله عليه أنّه قال لعمر وقد قال: «أرأيت ما يُعمل فيه أمرٌ قد فُرِغ منه أم أمرٌ مُبْتدأ؟ فقال صلّى الله عليه: بل أمرٌ قد فُرِغَ منه، فاعمل يا بن الخطّاب، فكلٌّ ميسَّر، أمّا مَنْ كان مِنْ أهل السعادة فهو يعمل لها. وأمّا مَنْ كان مِنْ أهل الشقاوة فهو يعمل للشقاء»[٢]، فالمراد به أنه قد فُرِغ من كتابة ذلك والدّلالة عليه؛ لأنه تعالى قد أثبت أنه قد كتب جميع ما كان ويكون ليدلّ به الملائكة على سبيل اللّطف[٣] والمصلحة[٤]، وكذلك ما رُوِيَ عنه أنّه قال: «فرغ ربّكم من العمل، فريقٌ في الجنّة وفريقٌ في السعير»[٥]؛ لأن جميع ذلك لا يجوز أن يريد به أنه خلق السعادة والشقاء لما فيه من زوال الأمر والنهي، ولهذا صح ما رُوِيَ عنه أنه قال له بعض أصحابه: فلأيّ شيءٍ نعمل وقد فُرِغَ من الأمر؟ فقال صلّى الله عليه: «فكلٌّ ميسّر»؛ لأن المراد بذلك أنه يقوّي ويلطّف له، ولو كان تعالى يخلق فيه لم لذلك معنًى، ولا كان لقوله لهم عند ذلك: «سَدِّدوا وقاربوا» معنًى، وما رُوي أنه صلّى الله عليه قال: «إن الذي أصابك لم يكن ليُخْطِئك، والذي أخطأك لم يكن ليُصيبك»[٦]، فالمراد به، إنْ صحّ، أنه لا بدّ من كون ما عَلِمَهُ الله سبحانه وتعالى وكتبه، وقد بينّا من قبلُ أنّ

---

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان (١/ ٢٤٩) موقوفًا من حديث عمر بن عبد العزيز.

(٢) رواه الترمذي في سننه (٨/ ٢٠).

(٣) راجع الحاشية (١) ص ١٦٤ من هذا الجزء.

(٤) المصلحة: شرح القاضي نفسه المصلحة في كتابه «شرح الأصول الخمسة» فقال: المصلحة ما يختار المرء عنده واجبًا، ويجتنب عنده قبيحًا، على وجه لولاه لما اختار، ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩).

(٥) رواه النسائي في السنن الكبرى (٦/ ٤٥٣) بلفظ: «فرغ الله من خلقه...»، ورواه الترمذي في سننه (٨/ ٣١) بلفظ: «فرغ ربكم من العباد...».

(٦) رواه أبو داود في سننه (١٢/ ٣٠٨).

الكتابة والعِلم لا يُخرج العبد من أن يكون قادرًا على خلاف ما كُتِبَ له، وما رُوي عن سليمان[١] أنّه قال: إنّ الله خلق الشقوة، يحتمل إنْ صحّ أن يُراد به العقوبة على المعاصي والذمّ واللّعن وما يجري مجراه، وما رُوِيَ عنه صلّى الله عليه أنّه قال: «الشقيّ مَنْ شَقِيَ في بطن أُمّه، والسعيد مَنْ سَعِد في بطن أمّه»، فالمراد أنه كَتَب في ذلك الوقت ما يكون منه من الشقاء والسعادة، فصار كوجوب كون ما كُتِب منه في المستقبل كأنه شَقِيَ وسَعِدَ في تلك الحال، ويحتمل أن يُراد به الشقيّ مَنْ شَقِيَ في النار، وجعل النار إمّا للداخل؛ كما قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ۝٨ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ۝٩﴾ [القارعة: الآيتان ٨، ٩].

[نقد شيوخ القاضي لقصة آدم وموسى]

وأمّا ما يرْوون من قصة آدم وموسى عليهما السلام فقد دفعه شيوخنا رحمهم الله، لأنه لا يحتمل التأويل؛ إذ العقل يمنع من القول بأن العاصي لا يُلام، ويُوجب كون الشيء كافرًا. وهذا مما لا يجوز على مَنْ يعرف الله، فكيف على الأنبياء صلوات الله عليهم. وما رُوي عنه صلّى الله عليه، أنّه قال: «سبق العلم وجفّ القلم وقُضِي القضاء وتمّ القدر»[٢]؛ فمعناه، إنْ صحّ، أنه لم يزل عالِمًا بالأشياء، وأن القلم قد صار بحيث لا يُكتب به شيئًا، فوصفه بالجفاف لانتهائه إلى هذا الحدّ، وقُضِيَ القضاء يجب حمله على ما قدَّمناه ذكره مما يصحّ عليه، وكذلك قوله: «وتمّ القدر»، وقوله صلّى الله عليه بعد ذلك بتحقيق الكتاب وتصديق الرُسل، بَيَّن به أن الذي ذكره مما شهد الكتابُ والرسل بصحته، ولذلك قال بعده: «وبالسعادة لمن آمَنَ واتّقى، وبالشقاء لمن كذّب وكفَر»، وإنما أراد بذلك ما حصل للمؤمن من السعادة في الحال والمستقبل

---

(١) مرّت ترجمته، وهو سليمان التيمي.

(٢) ذكره الطبراني في المعجم الكبير (٣/ ١١٣) من حديث الحسن بن علي، موقوفًا، بلفظ: «رُفع الكتاب، وجفّ القلم، وأمورٌ يُقضى في كتاب قد خلا». وذكره ابن بطة في الإبانة الكبرى (٤/ ٢٤٩) عن الحسن بن أبي الحسن بلفظ: «جفّ القلم، ومضى القضاء، وتم القدر بتحقيق الكتاب وتصديق الرُسُل وسعادة مَن عمل واتقى...».

جزاءً له على إيمانه، وما يحصل من الشقاء للكافر جزاءً على كفره؛ فعلى هذا الوجه يجب أن تُحمل الأحاديث المرويّة في هذا الباب، وإن لم يكن فيها ما قد ثبت صحته ونضطرّ إلى قبوله، وقد بينّا من قبلُ أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل عليها في مثل هذه الأبواب.

يتلوه إن شاء الله الكلام في التوليد مما يجب أن يثبت فعلًا للإنسان، وما يجب أن يُنفَى عنه، وفي الدّلالة على أن المتولّد من فِعْله، والفَصْل بينه وبين المباشر والحمد لله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وسلَّم.

فهرس المحتويات